کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
۹۹۴۸
فیلموتیک تاسیس ۱۳۲

بازدید شد
۱۳۸۲

کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب صمام الدین و علاء الدین
مؤلف
موضوع
شماره ثبت کتاب

خطی - فهرست شده
۸۰۵۲

منبع فضائل العلم ان كنت سنة تحرير في ظهور الكتاب
لان يقال اصحاب الكتب بشرح ضيا لصاحب فضل عيون سنه
حروف ان يكيد لطالب العلم زهنا فادر تاريخ كالشرح
نقلها في شرح الالف ☆ ١١١٢ ه في نسخ الاصل التي بخط كاتبه
١١١٠ ... ١١١١ ه

قال العبد الامين ثامر اثبت سنة تحرير في الكتاب
فيكون تاريخ في جميع ... صاحا صاحا صاحا ١١١٢ ه ١١١٢

مجلس شوراى ملى
تاسيس ١٣٠٢
كتابخانه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصي نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم الابدي فلا ازلي سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل عداه احمده سبحانه حمداً يقتضي لي رضاه واشكره شكراً استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه واستغفره من خطاياي استغفار عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط في جنب مولاه واسأله العصمة عن الخطأ والخطل والسداد في القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكبير الذي لا تخيب لديه الآمال القدير فهو فعال لما يشاء واشهد ان محمداً عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرائع الاولين والمرسل بالارشاد والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه وآله الهداة المهديين وعترته الكرام الطيبين صلاة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسليماً

اما بعد فان اولى ما انفقت في تحصيله كنوز الاعمار واطالت التردد بين العين ... في معالمه الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال به السعادة في الدار الاخرى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلاً بابكار افكارهم وكم شرحوا فيه مجملاً ببيان آثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة الى سنن الصواب فمن مختصر كاف في تبليغ الغاية ومبسوط شاف تجاوز النهاية وايضاح يحل من قواعد المشكل وبيان يكشف من سرائره المفصل وتهذيب يوصل بحضرة الفقيه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ويجلو بانوار مسالكه عن الشرائع ظلمات الشك والوهم وذكرى دروس مقنعة في تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هي منتهى المطلب ... ومهذب جمل يعرف في مختلف الاحكام بكامل الانتصار ومعتبر مدارك يحصي موارد النزاع من صحيح الآثار ولمعة روضة ... لتمهيد اصول الجنان وروضة بحث تدهش بارشاد فروعها الاذهان فشكر الله تعالى سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم وبرهم وحيث كان من فضل الله علينا ان اهلنا لاقتفاء آثارهم واحيى الاسوة بهم في اقتفائهم فشرعنا بتوفيق الله تعالى في تأليف هذا الكتاب الموسوم

بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وجددنا به معاهد المسائل الشرعية
واحيينا به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع
بتهذيب الاصول وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات
قريبة الى الطباع وتقريرات مقبولة عند الاستماع من غير ايجاز
موجب للاخلال ولا اطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه
ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وان يضرع البرايا بهديه حين
تضل الافهام عن المنهج القويم ويثبتني حين تزل الاقدام على صراطه
المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة
والغرض من المقدمة منحصر في مقصدين **المقصد الاول** في بيان
فضيلة العلم وذكر نبذ مما يجب على العلماء مراعاته وبيان نبذ
شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته
وبيان موضوعه ومباديه ومسائله اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع
درجته وعلو رتبته امر كفى انتظامه في سلك القضايا المشهورة مؤونة
الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه اشياء في هذا
المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما
يتأدى به الغرض فان الاستيفاء في ذلك يقتضي تجاوز الحد ويفضي
الى الخروج عما هو المقصود فاما الجهة العقلية فهي ان المعقولات
ينقسم الى موجودة ومعدومة وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود
ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم الى حساس
وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل
ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان

العالم اشرف فالعالم اذن اشرف المخلوقات **فصل** واما الكتاب
فقد اشير الى ذلك في مواضع **الاول** قوله تعالى في سورة العلق وهي
اول ما نزل على نبينا محمد صلى الله عليه وآله في قول اكثر المفسرين اقرأ باسم
ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم
الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر
نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر
وقد قيل في وجه التناسب بين الآي المذكورة في صدر هذه السورة المشتملة
بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى
ذكر اول حال الانسان اعني كونه علقة وهي بمكان من الخساسة وآخر
حاله وهو صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة فكانه سبحانه قال
كنت في اول امرك في تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت في آخره الى
هذه الدرجة الشريفة النفيسة **الثاني** قوله تعالى الله الذي خلق سبع
سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الآية فانه
سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم العلوي والسفلي طرا وكفى بذلك
جلالة وفخرا **الثالث** قوله سبحانه ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا
كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم **الرابع** قوله تعالى قل هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب **الخامس** قوله تعالى
انما يخشى الله من عباده العلماء **السادس** قوله سبحانه شهد الله انه
لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم **السابع** قوله تعالى وما يعلم
تأويله الا الله والراسخون في العلم الآية **الثامن** قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا
بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب **التاسع** قوله تعالى يرفع الله

الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات **العاشر** قوله تعالى مخاطبا
لنبيه ص مع ما اتاه من العلم والحكمة وقل ربّ زدني علما **الحادي عشر** قوله
بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم **الثاني عشر** قوله وتلك
الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون **فصل** واما
السنة فهي في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني باجازة عدة
من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا نور الدين علي بن الحسين بن
ابي الحسن الحسيني الموسوي دام الله تاييده والشيخ الفاضل عز الدين
الحسين بن عبد الصمد الحارثي والسيد العابد نور الدين علي بن السيد
الهاشمي قدس الله روحه بحق روايتهم اجازة عن والدي السعيد
الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه
الاجل نور الدين علي بن عبد العالي العاملي الميسي عن الشيخ شمس الدين
محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد عن والده
قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة
جمال الملة والدين الحسن بن يوسف بن مطهر عن والده رضي الله عنه
عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن
يحيى بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن
معد الموسوي عن الشيخ الامام ابي الفضل شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ
الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن بن
الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده رضي الله
عنه عن الشيخ الامام المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن
محمد بن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني

(حاشية: [illegible] الجبعي [illegible] عن [illegible])

الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون
القداح ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد
عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح ح وعن محمد بن
يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري عن
عبد الله بن ميمون القداح القمي عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا
الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به وانه
يستغفر لطالب العلم من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر
وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر
وان العلماء ورثة الانبياء وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما
ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ
المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه
القمي رحمه الله عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد
اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد
بن طريف عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع
تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد
وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال
والحرام وسالك بطالبه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة
وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما يجعلهم في
الخير ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة
في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم في صلواتهم لان العلم حياة القلوب من

(حاشية: قوله عن عدة [illegible] المحدثين [illegible] تمام السند الشروع
[illegible] التصحيح [illegible]
[illegible] الاسناد [illegible]
[illegible]
[illegible]
قوله ان العلماء ورثة الانبياء [illegible] ورثوا العلم [illegible]
[illegible]
[illegible] الميراث [illegible]
[illegible] عليهم السلام [illegible]
[illegible])

الابصار من العمى وقوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل
الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار في الدنيا والاخرة بالعلم يطاع الله و
يعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف
الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه
الاشقياء. ورويناه بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن هاشم
عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه
عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص طلب العلم فريضة على كل مسلم
ومسلمة الا ان الله يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي حمزة عن
ابي اسحق السبيعي عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين ع يقول ايها الناس
اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من
طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي
لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري
عن ابي عبد الله ع قال ان العلماء ورثة الانبياء وذاك ان الانبياء لم يورثوا
دينارا ولا درهما وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها
فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت
في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل
الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن سعد رفعه عن ابي حمزة عن
علي بن الحسين عليهما السلام قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك
المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي

عبيدي الي الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب
عبيدي الي التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحكماء القابل
عن الحكماء وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
جميعا عن ابن ابي عمير عن يوسف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال عالم
ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد وعنه عن الحسين بن محمد
عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله
رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب
شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية
لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد **فصل** ومن اهم ما
على العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب
من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتيها العلمية والعملية وتزكيتها
باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية
والغضبية وقد روينا بالطرق السابقة وغيرها عن محمد بن يعقوب
رضي الله عنهم عن علي بن ابراهيم رفعه الى ابي عبد الله ع وعن محمد بن يعقوب
قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا
منهم جعفر بن احمد الصيقل بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد
بن صهيب البصري عن ابي عبد الله ع قال طلبة العلم ثلاثة فاعرفهم
باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه
للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل
والمراء موذ ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذكر العلم وصفة
الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه
[illegible]
[illegible]

وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خبّ وملق يستطيل
على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم
ولدينهم حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه
والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه
ويعمل ويخشى وجلاً داعياً مشفقاً مقبلاً على شانه عارفاً باهل زمانه
مستوحشاً من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة
امانه عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى وعن علي بن ابراهيم عن ابيه
جميعاً عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن
قيس قال سمعت امير المؤمنين ع يقول قال رسول الله ص منهومان لا يشبعان
طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن
تناولها من غير حلها هلك الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله
وعمل به نجا ومن اراد به الدنيا فهي حظه عنه عن الحسين بن محمد بن عامر
عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشا عن احمد بن عائذ عن ابي خديجة
عن ابي عبد الله ع قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة
نصيب ومن اراد به خير الآخرة اعطاه الله خير الدنيا والآخرة عنه عن علي
ابن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصبهاني عن المنقري عن حفص بن
غياث عن ابي عبد الله ع قال اذا رايتم العالم محباً للدنيا فاتهموه على
دينكم فان كل محب لشيء يحوط ما احب قال اوحى الله الى داود ع لا تجعل
بيني وبينك عالماً مفتوناً بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك
قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة
مناجاتي من قلوبهم عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن

عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر ع قال
من طلب العلم ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه
الناس اليه فليتبوأ مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها
وروينا بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق
محمد بن علي بن بابويه عن علي بن احمد بن موسى الدقاق رضي الله عنه قال
حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي
قال حدثنا اسمعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين
علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ع قال حق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير
لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال عليه وان لا ترفع عليه صوتك
ولا تجيب احداً يساله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احداً
ولا تغتاب عنده احداً وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه
وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدواً ولا تعادي له ولياً فاذا فعلت ذلك
شهد لك ملائكة الله بانك قصدته وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس
وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيماً لهم فيما آتاك
من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم
ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت الناس علمك او
خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقاً على الله عز وجل ان يسلبك العلم
وبهاءه ويسقط من القلوب محلك وبالاسناد عن احمد بن محمد بن سليمان
الزراري قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعدآبادي ابو الحسن القمي قال
حدثنا احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن سليمان بن جعفر الجعفري
عن رجل عن ابي عبد الله ع قال كان علي ع يقول ان من حق العالم ان لا تكثر

عليه السؤال ولا تأخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلّم عليهم جميعًا
وخصّه بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز
بعينك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافًا
لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها متى
يسقط عليك منها شيء والعالم اعظم اجرًا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله
واذا مات العالم ثُلِم في الاسلام ثُلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة فصل
ويجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم اشد ومن ثم جعل الله
تعالى ثواب المطيعات من نساء النبي وعقاب العاصيات منهن ضعف
ما لغيرهن ويجعل له حظا وافرا من الطاعات القربات فانها تفيد
النفس ملكة صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات م وقد روينا با
الاسناد السالف عن عدة عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
ابن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم
بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين ع يحدث عن النبي ص وآله انه قال في
كلام له العلماء رجلان رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناجٍ وعالم تارك
لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك
لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدًا الى الله سبحانه
فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله الجنة وادخل الداعي النار
بتركه علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما اتباع الهوى فيصد
عن الحق وطول الامل ينسي الآخرة ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع
قال العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل

بالعمل فان اجابه والا ارتحل وعنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله
ابن القاسم الجعفري عن ابي عبد الله ع قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلّت
موعظته من القلوب كما يزل المطر عن الصفا ح وعنه عن علي بن ابراهيم
عن ابيه عن القاسم بن محمد المنقري عن علي بن هاشم بن البريد
عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين ع فسأله عن مسائل فاجاب
ثم عاد ليسأل عن مثلها فقال علي بن الحسين ع مكتوب في الانجيل لا
تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به
لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله الا بعدا ح وعنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين ع في كلام
له خطب به على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون
ان العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق عن جهله
بل قد رأيت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ
عن علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حائر بائر لا ترتابوا
فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا
في الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا وان
انصحكم لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع الله
يأمن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم ح وعنه عن علي بن محمد عن
سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون
القداح عن ابي عبد الله عن آبائه ع قال جاء رجل الى رسول الله ص
فقال يا رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثم مه قال الاستماع

قال ع العلم الاسلام زلت موعظته عن القلوب غالبا فلا ينافيه ما يشبهه
في رواية ابي بصير عن امير المؤمنين ع ان ارشد الناس امره جعل
دعا عبدا الا ان فعله لا ما شئنا بقبول الى امر الحق فادخله
... لم يعمل ثمرة فلعل ذلك على
طريق الندرة ويحتمل على تلك صورة مع
... تكلم ... فان زلت المواعظة
مخصوصة بصورة علم السامع
... الواعظ فتأمل
سلطان رحمه
الله

قوله ع لا ترتابوا فتشكوا ... لا تذكروا ... اليقين
فاعتقدوا ... لا ترتابوا ان لا تجوزوا ... اصلا وان
كان تجويزا مرجوحا فانه ... يؤدي الى ان
يعود ... حتى ... الى
الحق والباطل في نظركم فتكفروا
سلطان رحمه الله
... 

قال ع الانصات ... الاستماع ...
الى حصول العلم واول ... 
في جواب ... حقيقة العلم
تجوزا ومبالغة في
اشتراطه بذلك
... 
سلطان

قوله ومن ثم جعل تعالى ثواب المطيعات من نساء النبي وعقاب العاصيات
منهن ضعف ما لغيرهن ... لما كانت علامات
... الشرعية ... بسبب معاشرتهن ... 
بصحبته كان فعل الواجبات وترك المحرمات
عليهن اوجب ... 
وعقابهن ضعف ما لغيرهن
فان الثواب والعقاب
يتفاوت بحسب تفاوت
الوجوب والحرمة
سلطان
رحمه
الله

منه يعني حيث يستعمله

قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال

نشره **فصل** ورويناه بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى

العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معوية بن وهب قال

سمعت ابا عبد الله ع يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم والوقار وتواضعوا

لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين

فيذهب باطلكم بحقكم عنه عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن

يونس عن حماد بن عثمان عن الحارث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله

في قول الله عز وجل انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء

من صدق قوله فعله ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم عنه

عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران

عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع

الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله

ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك

القرآن رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في

قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في

نسك لا ورع فيه ح عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد

عمن ذكره عن معوية بن وهب عن ابي عبد الله ع قال كان امير المؤمنين ع

يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلاث علامات العلم والحلم والصمت

وللمتكلف ثلاث علامات ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه

بالغلبة ويظاهر الظلمة ح عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد

عن نوح بن شعيب النيشابوري عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست

عن درست بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير

قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم

ان العلم ذو فضائل كثيرة فرأسه التواضع وعينه البراءة من الحسد واذنه

الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة

الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء وهمته السلامة

وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده العافية ومركبه الوفاء وسلاحه

لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة وجيشه محاورة العلماء

وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده المعروف وماؤه الموادعة

ودليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار ح عنه عن ابيه علي بن ابراهيم عن

ابيه عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث

قال قال لي ابو عبد الله ع من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت

السموات عظيما فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله **فصل** ولا تبذ

ان كان العلم انما هو العمل تبين انه ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف

من علم الفقه لان مدخليته في العمل اقوى مما سواه اذ به يعرف اوامر الله

تعالى فتمتثل ونواهيه فتجتنب ولان معلومه اعني احكام الله تعالى

اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش وبه

يتم كمال نوع الانسان ح وقد رويناه بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن

محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله

بن عبد الله الدهقان عن درست الواسطي عن ابراهيم بن عبد الحميد

عن ابي الحسن موسى ع قال دخل رسول الله صلعم المسجد فاذا جماعة قد

اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا

ان كان العلم العمل اي ان الغرض من العلم والمراد منه ما يثبت من ان كمال العلم

العمل لان جميع العلوم كمالها ان كل علم يتبعه عمل فكمال ذلك العلم بترتب ذلك عليه فلا يثبت شرف علم

بالعمل حتى العلوم الغير الالهية ايضا فلا يثبت فيها ان العلوم التي يتبعها فانها تثبت

الفقه عليه ثم العلوم التي يترتب عليها بعده ثم ترتيبها عليها سواء كما ان ترتيب ذلك العلم عليها ونقصها

كانت الاعمال التي تتفرع كثيرة او قليلة فالنافع يعرفه ودعوى

كون الفقه اقوى في ترتب الاعمال التي تتفرع عليه عن غيره والظاهر ان جهته المقصود والمهم تكون

سواء كانت قليلة او كثيرة فيتمثل وفي اوامره ونواهيه فيجتنب

المراد يقول اذ به يعرف اوامره ... على العمل الاشياء

روي به يعرف اوامره وذلك انه الغرض ... المعرفة يعلم ان

وكذلك معرفة نواهيه والعاقل بعد تلك المعرفة ... والرسول لا يحتمل الا تركه

حتى الفقه وذلك يجب العقاب الاليم ... الطب فان غايته عدم الع

العاقل ... الفقه ... العلم حتى الطب

زوال الحيوة الفانية الدنيوية الجسمانية

واين هذه من تلك

سلطان رحمه

هو ... الظاهر انه معطوف على قوله

لان مدخليته ... لا يعرف انه دليل على الا ذكر

المذكورة ... الاصح ... عليها

... عطف على المدخل ...

معطوف على ... العبارة

والمراد ... سلطان

بد هو اعلم الناس بانساب العرب ووقايعها وايام الجاهلية والاشعار
العربية قال فقال النبي صلى الله عليه وآله انما العلم ثلاثة آية محكمة او فريضة
عادلة او سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل ح عنه عن الحسين بن
محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن حماد بن عثمان
عن ابي عبد الله ع قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين ح عنه
عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن
ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر ع قال قال الكمال كل الكمال التفقه
في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة ح عنه عن محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن سليمان بن خالد
عن ابي عبد الله ع قال ما احد من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه
ح عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله
عليه السلام قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء
ح عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة
قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر ع يقول اذا مات المؤمن الفقيه بكت
عليه الملائكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء
التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء
لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها
ح وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن احمد بن محمد
ابن سليمان الرازي عن علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله
البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل
عن ابي عبد الله ع قال حديث في حلال وحرام تاخذه من صادق خير من

ان تقدير المعيشة يحتمل ان يكون المراد جعل المعيشة مقدرة
بقدر يليق بحاله بحيث لا يكون فيه افراط ولا تفريط
فيكون مرغوبا مطلوبا في الخبر ويحتمل
ان يكون المراد منه تضييق المعيشة
وتقليلها فيكون مجبورا
مطلوبا مع
الرضا
بذلك
منه

من الدنيا وما فيها من ذهب او فضة ح وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله
عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي ع
ان لي ابنا قد احب ان يسالك عن حلال وحرام ولا يسالك عما لا يعنيه
قال فقال لي وهل يسال الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام
الحق عندنا ان الله تعالى انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية
ولا ريب ان نوع الانسان اشرفها في عالم التعلق من الاجسام فيلزم تعلق
الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما
يقع من الجاهل او المحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون
هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد ان
يكون عائدا الى العبد وحينئذ كان نفع المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست منافع
وانما هو دفع الالم فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على ما ندر منها الا لم يعقل
ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف بخصوصها مع كونه منقطعا
مشوبا بالالام المتضاعفة فلا بد وان يكون الغرض شيئا اخر مما
يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب وانفس
المواهب لم يكن مبتدءا ولكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق وهو
لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المتوقف على معرفة كيفية العمل المشتمل عليها
هذا العلم فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم
وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن
اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج
عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله ع قال لوددت ان اصحابي ضربت
رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا عنه عن علي بن محمد بن عبد الله

فيلزم تعلق الغرض بخلقه [illegible]
[illegible]

قوله لم يكن مبتدءا لكل طالب [illegible]
الغرض من خلق العباد [illegible] للنفع [illegible]
[illegible] العمل الذي هو شرط [illegible] فهو يحصل [illegible] النفع [illegible]
في الكفار [illegible] المستقيم
كون الحصول [illegible] النفع غرضا [illegible]
نعم يمكن ان يقال ان الغرض [illegible] والقدرة
على تحصيل [illegible]
بالنسبة الى الكل لكن ان يحتاج الى
[illegible]
[illegible] الاحتياج الى
الفقه تامل
[illegible]

عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله
يقول تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله
يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون وعنه عن الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن القاسم بن ابي الربيع
عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله يقول عليكم بالتفقه في الدين
ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك
له عملا وبالاسناد السابق عن المفيد عن الحسين بن حمزة العلوي الطبري
قال حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت البرقي قال حدثنا جدي احمد بن محمد بن
خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء القلا عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله
لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر يقول
تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا
عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله يقول ليت
السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام **فصل** الفقه
في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه
وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية
المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصول وقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه و
الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه
ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا
الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في
حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله تعالى سبحانه

هكذا يفعل في كل ما يرد عليه فلا يرد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض
لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي بل من
لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو بتعرف العلم
مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر
الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او
اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة
او السند فكيف يطلق عليه العلم والجواب اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا
ان المراد البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم
تجزي الاجتهاد فظاهر لانه لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام
كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل المقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول
بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير في التصديق عليه حقيقة وكون العالم
بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد
بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا
محلى باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء
عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه
في استعلامه من المآخذ والشرائط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على
مثل هذا التهيؤ شايع في العرف فانه يقال فلان عالم النحو مثلا ولا يراد انه
مسائله حاضرة عنده على التفصيل ح فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر
لا ينافيه واما عن سؤال الظن فبحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين
وان لم يمنع من النقيض وح يتناول الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمال
سيما في الاحكام الشرعية وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن في طريق الحكم

قوله وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال مثلا اذا ثبت في الاصول ان العام يجب حمله على العموم ان لم يظهر مخصص بعد الفحص ومعلوم الشرط بحيث انه لم يعارض بالصريح من الفقيه اذا وجد خطابا عاما ولم يظفر له بمخصص بعد الفحص يحمله على عمومه وان وجد خطابا فيه شرط ليعمل بمفهومه بعد فقد المعارض ويظهر منه وعليه فقس

لا انه تقصر [?] ظنية الطريق لابتنائه على التحكم تضعيفها ظاهر عند نفاة [?] التصويب القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى في بحث الاجتهاد فله وجه وكان نظرهم في من لا يبتني على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال

**فصل** واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي العلوم المتأخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هنا موضع ذكرها ورتبة هذا العلم متأخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها عنه اما تأخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف واما تأخره عن علم اصول الفقه فلان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تأخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا ببيان صحة الطرق وفسادها واما تأخره عن علم اللغة والنحو والتصريف فلان من مبادي هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلاثة ظاهر فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها على علم الفقه لمن يريد التفقه منها على ما هو المعلوم [?]

**فصل** ولا بد لكل علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادي ولما كان البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات

المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها فيه **المقصد الثاني** في تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب .

**المطلب الاول** في بيان مباحث الالفاظ **تقسيم** اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى عن وقوع الشركة فيه وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو المتواطي او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت المعاني منفصلة كا... والصفة او متصلة كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع

...

القصد وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع

...

والنحو والصرف فلان مبادي هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم ...

المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن المتصورات كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها فيه **المقصد الثاني** في تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب

**المطلب الاول** في نبذة من مباحث الالفاظ **تقسيم** اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى عن وقوع الشركة فيه وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو المتواطي او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع باحدهما ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان كان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي والشرعي والعرفي وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل **اصل** لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقائق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع

او استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القراين فيكون حقايق عرفية
خاصة لا شرعية ويظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القراين في كلام
الشارع فانها تحمل على معانيها المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على
الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف
**احتج المثبتون** بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال
والهيئات وان الزكوة اسم لاداء مال مخصوص من نصاب مخصوص والحج
لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند الاطلاق
وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقلها
اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في
غير معانيها ان تكون حقايق شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين
احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في معانيها لمناسبة
المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا في اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة
فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل
اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها
معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع
معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة
ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وكلا هذين الوجهين تابع اصل
الحجة بحثا ما في الحجة فلان دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية بسبقها منها الى
الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي ممنوعة وان كانت
بالنسبة الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم حينئذ هو كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق
شرعية واما في الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ

قوله ولم نفهم لما لا يستلزم ... دليل في بطلان اللازم ... المعاني اللغوية من المعاني الشرعية ... اللازم لفهم المعاني الشرعية لا النقل اللفظ اليها ...

قوله والا لما وقع الخلاف فيه ... لفهم المعاني لان ... اللغوية ... الخلاف ... ان يجعل اللازم تفهيم المعنى ... حقايق ... في تحرير محل النزاع ...

اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشارع
فهي حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة من
ان السبق الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع
**حجة النافين** وجهان **الاول** انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها
اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تضمنته ولا ريب ان
الفهم شرط التكليف لو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف
...
طريق سوى ... ان ... بالتفهيم وبالنقل لما بينا ولهذا منعنا

او استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن فيكون حقائق عرفية
خاصة لا شرعية وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام
الشارع فانها تحمل على معانيها المذكورة فيها بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على
الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف
احتج المثبت بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال
والهيئات وان الزكوة اسم لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج
[illegible]

معرفة وثانيها ان هذه [illegible] الالفاظ بغير قرينة

او الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشارع
فهي حقيقة عرفية لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحج من
ان السبق الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع
حجة النافي وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها
اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تضمنته ولا ريب ان
الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل الينا لاشتراكنا في التكليف
ولو نقل فاما بالتواتر او بالآحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف
والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقتضي في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها
لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله وبيان
الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها
والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فلانه
يلزم ان لا يكون القرآن عربيا كله لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربي لا
عربيا كله وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرآنا عربيا واجيب عن الاول بان فهمها
لهم انما باعتبار التردد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح
بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهو
طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان
اللازم وان عنيتم بالتصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثاني
بالمنع عن كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقائق شرعية في تلك
المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان المجازات المتجددة عربية وان لم
تصرح العرب بآحادها لدلالة الاستقراء على تجويز نوعها ومع التنزل نمنع كون
القرآن كله عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقرآن وقد يطلق القرآن

على الاية والسورة وعلى الاية فان قيل يصدق على كل سورة وآية انها بعض القران
وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما اذا كان
البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الآحاد المخصوصة فلا يصدق
على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق
على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال لهذا البحر ماء ويراد بالماء المفهوم الكلي
ويقال انه بعض الماء ويراد بمجموع المياه الذي هو احد جزئيات ذلك المفهوم
والقران من هذا القبيل يصدق على السورة انها قران وبعض من القران
بالاعتبارين وعلى ما نقول ان القران قد صح جعله للاشتراك اللفظي التخصصي وضعا
آخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القران واذا عرفت هذا فقد
ظهر لك ضعف الحجتين والتحقيق ان يقال لا ريب في وضع هذه الالفاظ المعاني
اللغوية وكونها حقائق فيها لغة ولم يعلم من الشارع الا انه استعملها
في المعاني المذكورة اما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه غلب في زماننا
واشتهر حتى فاد بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها
الى القرائن الحالية او المقالية فلا ينبغي ان يدعى ثبوت ذلك بالافادة مطلقا وبدون
لا يثبت الا بطريق فالترجيح لمذهب النافين وان كان المنقول عن ابي الهيثم شاركا
في الضعف دليل المثبتين **اصل** الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب
وقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان القائلين بالوقوع
اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه
من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصل ثالث
فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع فمنعه في الاثبات واثبته
في النفي ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض

بعضهم ولا انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فيحمل عليه وقال الباقون انه
بطريق المجاز والاقوى عندي جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة
لنا على الجواز انتفاء المانع بما سيبين من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى
كونه مجازا في المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر في ارادة الجميع
الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن
وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان
قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد
به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلقا
للاثبات والنفي لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه وليس كل
جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى
انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك
قلت المراد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل
في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهم
بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين
لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في جميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة
كما ذكرناه واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون
من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط بشيء مما اشترط
في عكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد
بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الاخرى
انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه مع كون المعنى في الافراد مختلفا
وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد ومنها انه يجوز ارادة المعاني المتعددة

من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها مستعملا
في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته احتج المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله
فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين
وان الاستعمال في كل منهما واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما
خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة ان له ح ثلاثة معان هذا
وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميعها فيكون مريدا لهذا
وحده وهذا وحده وهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده
وهذا وحده فيلزم من ارادتهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما
وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما
مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد
نعني بالمدلولين معا الاتيان لكل واحد منفردا وغاية ما يمكن ان يقال
بان مفهوم المشترك هما المنفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في
مفهوميه فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا في مفهوميه لا الى ابطال اصل
الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع
متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد واجيب بان التثنية
والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد
افاداه والا فلا وينظر بعلم مما قلناه في حجة ما اخترناه والحق ان يقال
هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد
حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث يوجد العلاقة المجوزة فلا واحتج من خص
الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي
انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد

التعدد في النفي حجة مجوز ده حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل
من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان
الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه فيكون
حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة تتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك
آية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له ينبغي هو الماهية لا بشرط شيء بل هي بشرط
شيء واما بيانا عدا هذا المدعى كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع
عند التجرد عن القرائن قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن
في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس
فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا
وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلاة من الله المغفرة
ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان
معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلاة وهو الاعتناء
باظهار الشرف ولو مجازا وثانيها ان الآية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد
له كثير من الناس والثانية بتقدير الخبر كانه قيل ان الله يصلي واما عدا
هذا التقدير لان قوله يسجد له من في السموات وقوله وملائكته يصلون
مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا
وانت بما عندك راض والرأي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى
هذا فيكون قد كرر اللفظ مرادا به في كل مرة معنى فان الحكم المذكور
وذلك جائز بالاتفاق والثالثة انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه
حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف
الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فاين وجه الدلالة

على ظهوره في التابع لفقد القرينة كما هو المتبادر. **اصـل** واختلفوا
في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم في استعمال المشترك
في معانيه فمنعه قوم وجوزه آخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز
وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا باعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال
اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان من شرط المجاز
نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم
قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء
والا لزم صدق الملزوم بدون صدق اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق
بين المجاز والكناية ح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله
فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار المعنى المجازي
وهو ما ذكرنا من اللازم واما بطلان اللازم فظاهر حجة المجوزين انه ليس بين ارادة
الحقيقة وارادة المجاز تعاند وتناف واذا لم يكن ثمة تناف فلا مانع من اجتماع
الارادتين عند التكلم واحتجوا لكونه مجازا بان استعماله فيهما استعمال في غير
ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو الان داخل
فيكون مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد
من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما مجاز في الآخر فلكل من الاستعمالين
حكمه والجواب اما عن حجة المجوزين فبما قررناه في حجتنا واما
الحجتان الاخيرتان فهما ساقطتان بعد ابطال الاول ونزيد الحجة على
مجازيته بان فيها خروجا عن محل النزاع اذ موضوع البحث هو استعمال اللفظ
في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي
كما مر انفا في المشترك وما ذكره يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل

للمعنى الحقيقي والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان
البيان الصحيح تجويز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز مثل
ان يريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول
دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا وهما مجازان والتحقيق عندي
في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام
الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما مر في المشترك كان
القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز تنافيه من جهتين منافاتها
للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي
من دون اعتبار كونه منفردا كما قرر في جواب حجة المانع في المشترك اتجه
القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازا للفظ
فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك
هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره ههنا ايضا ولعل النافي في الموضعين
بناء على الاعتبار الاخر وكلامه ح متجه لكن قد عرفت ان النزاع يعود معه
لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا ح فان المعنى
الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ مجازا ايضا

**المطلب الثاني** في الاوامر والنواهي وفيه بحثان **البحث الاول** في الاوامر
صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى
وفاقا لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل
في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى رحمه الله
انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في العرف
الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا للوجوب

للندب وقيل هو مشترك بين ثلاثة اشياء الوجوب والندب والاباحة
وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلاثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة
بين اربعة امور وهي الثلاثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر
لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى للتعرض لنقلها لنا وجوه
الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا
وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب
لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله غالبا موجودة فلعله انما فهم منها لا
من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليقدر كذلك
لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم عرفا بحسبه
ايضا لعدم النقل الى ذلك بحكم الاصل الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس
ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه تعالى
بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب
لما كان متوجها الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان
تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب
فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على
الوجوب الا بعد كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب
والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته ومع التنزل فلا
اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي
للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله
سبحانه واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب

هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة
الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون
للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك
الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى الذي ذكرتم فبعيد عن الفهم
غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكانها في الاية عبر
بتضمنه معنى الاعراض فعدي بعن فان قيل قوله عن امره مطلق
فلا يعم والمدعى افادة الوجوب في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم
العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو وايضا فلجواز الاستثناء ايضا فانه
يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني على
ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم
والوعيد والتهديد بمجرد مخالفة مطلق الامر الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم الامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه
الذم وقد اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل
في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة
يفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان
مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا
هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم
بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على
الفروع كعقابهم على الاصول وان كان غيرهم لم يكن اثبات الويل للمكذبين
بسبب تكذيبهم منافيا للذم قوم بترك ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى رتب
الذم على مجرد مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون بانه

للندب بوجهين احدهما قوله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وجه
الدلالة انه رد الاتيان بالمأمور به الى مشيئتنا وهو معنى الندب فاجيب بالمنع
من رده الى مشيئتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان
اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة الامر اعلى من
السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب
لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للوجوب
يقول ان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل
مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكن لا يلزم منه الوجوب لان الوجوب انما
يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول القبول وبنظر المحققين ان النقل المذكور
عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته حجة القائلين بالاشتراك
ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى
في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك
او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل
دفعا للاشتراك والمجاز والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير
اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة انها حقيقة في الوجوب بخصوصه
فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل الاكثر
بالنسبة الى المجاز وايضا على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك
ايضا لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع
له اللفظ بقيد الخصوص فيكون استعماله فيهما استعمالا في غير ما وضع
فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا او للقدر
المشترك ومع ذلك فالمجاز اللازم بتقدير القدر المشترك لانه في الاول يختص

مختصا باحد المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما وربما يرجح بما باعتبار
ان استعماله في القدر المشترك على الاول مجاز فيكون منفيا بلا استعمال في
المعنى الاخر على الثاني بينا وبان وليس كما يتوهم لان الاستعمال في القدر المشترك
ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ واين هو من اشتهار الاستعمال في
كل من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على التقدير الاول
اقل كان الترجيح اولى فيه على الدليل احتج السيد رحمه على انها مشتركة لغة
بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب في اللغة والعرف والقرآن
والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما استعمل
اللفظة الواحدة في الشيئين والاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة
على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل
الصحابة كل امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا
في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله تعالى او من رسوله
لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا
في اللزوم والوجوب بظاهره وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك
من شان التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا وتنازعوا وتناظروا
فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى
جرت عاداتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب قال رحمه
واما اصحابنا معشر الامامية رضوان الله عليهم فلا يختلفون في هذا الحكم
الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في موضع اللغة ولم يحملوا
قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا
في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن حجته الاولى انا قد

ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا فلو ان مجرد استعماله في الندب لا يقتضي
كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا لوجود امارته وكونه خيرا من الاشتراك وقوله
ان استعمال اللفظة الواحدة في ادلة الاصل الحقيقة انما يتجه اذا لم يثبت
اللفظ الى المعنيين والاشتباه في الاستعمال الى امر التفاوت بالتبادر وعدمه
او بما اشبه هذا من علامة الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت
واما احتجاجه على ثبوت العرف الشرعي للوجوب فيحقق بما ادعيناه اذ القران
حمله للتعبير الوجوب انما هو لكونه لغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي نقل
اللفظ عن موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل فلا يصار اليه الا بدليل
اوعاه فلو لا التبادر بين استعمال الصيغة للوجوب والندب في القران والسنة ينافي
لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القران او السنة على الوجوب فتامل
الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل
واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما
الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر والعادة تقتضي امتناع عدم الاطلاع على
المتواتر ممن يبحث ويجتهد في الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه والجواب
الحصر في هذا منع اخر وهو ثبوته بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى
ظنا ناشئا من تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود عند الاطلاق حجة
من قال بالاشتراك بين الثلاثة استعمالها فيها على حد ومما سبق في احتجاج
السيد على الاشتراك بين شيئين والجواب الجواب **وحجة القائل** بانه للقدر
المشترك بين الثلاثة وهو الاذن كحجة من قال انه لمطلق الطلب وهو القدر
المشترك بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها **احتج** من زعم انها مشتركة
بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال بالاشتراك وجوابه مثل

مثل جوابه **فائدة** يستفاد من تضاعيف ما ذكرنا ان الراجح عند الائمة
ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات
الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح
الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم **اصل**
الحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما يدل على
طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار وتنزلوها منزلة
ان يفعل ابدا وقال اخرون بحصول الامتثال بالمرة من غير زيادة عليها وتوقف جماعة
فلم يدروا لايها هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة
والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول القائل
اضرب غير متناول لمكان ولا زمان ولا الة يقع بها الضرب كذلك غير متناول
للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها
يحصل به الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوب بالامر بها في ضمنها وايضا فانا
نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير لانك تقول
اضرب ضربا قليلا او كثيرا ومكررا او غير مكرر فتقيده بصفات مختلفة ومن المعلوم
ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ثم انه لا خلاف في
ان المفهوم من الامر ليس الا طلب ايجاد الفعل اعني المصدر فيكون معنى
اضرب مثلا اطلب ضربا فلا يدل على صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك
يقال ان هذا انما يدل على عدم افادة الامر الوحدة والتكرار بالمادة
فلم لا يدل عليهما بالصيغة لانا نقول قد بينا ان المفهوم من الصيغة ليس الا
حكم التبادر فطلب ايجاد الفعل وليس هذا عن دلالة على الوحدة او التكرار
**احتج الاولون بوجوه احدها** انها لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلاة

وقد تكرر لفظها والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذا الامر قياسا عليه والجامع اشتراكهما
في الدلالة على الطلب الثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع من المنهي عنه
دائما فيلزم التكرار في المامور به والجواب عن الاول المنع لم لا يجوز ان يكون التكرار
انما فهم من دليل آخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه امر به ولا تكرار وعن الثاني
من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما
بيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في
جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر
مانع من فعل غير المامور به بخلافه في النهي فان التروك يجتمع ويجامع كل فعل وعن الثالث
بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة التكرار
منه منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر
الذي هو في ضمنه فان كان ذلك الامر دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت فقط
الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون دائما والامر بالحركة في ساعة يقتضي
المنع من السكون فيها لا دائما واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده
ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد والجواب انه
انما صار ممتثلا لاتيانه المامور به وهو الحقيقة فيحصل بالمرة لا لان الامر في المرة
خصوصا اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال بما بعدها ولا يرجح شهادة العرف
بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا واتيا بالمامور به وما ذاك
الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة
وذلك لحصولها بهما واحتج المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل
والعقل لا مدخل له والاحاد لا يفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب على ما سبق
ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق الفهم الى الفهم من اللفظ اما

امارة وضعه له وعدم دليل على عدمه وقد بينا انه لا يشعر من الامر المطلق
الا الطلب لايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات ما قلناه مسئلة ذهب الشيخ ومن تبعه
الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل باول ازمنة الامكان عقيبه وقال السيد
رضي الله عنه هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه
على الدليل وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة
رحمهما الله على انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على طلب الفعل وانهما
كان مجزيا وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار ومن ان مدلول الامر
طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنها وان الفور والتراخي
من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما حجة القول بالفور امور منها
ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا
وذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور لم يعد عاصيا والجواب ان
ذلك انما فهم بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة
اليه عاجلا ومحل النزاع ما يكون مجردا عن القرينة الثاني انه تعالى ذم ابليس
على ترك السجود لادم بقوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن
الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تامرني بالبدار
وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين و
لم يات بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت
فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون
الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة فلانه لولا ذلك لكان اخراجه عن
الامكان لعدم ... لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال
اذ يجب على المكلف حينئذ ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت

الذي كلف المنع عن التأخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار
بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج والجواب من وجهين احدهما النقض
لو صح بجواز التأخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال
لو كان التأخير متعينا اذ يحتاج الى تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا
كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال
الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة سببها
وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه فيستحيل مسارعة
العبد اليها فيجب المسارعة الى فعل المامور به وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات
فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة
والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة
والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق
لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل
له صم غدا فصام انه سارع الى الصوم واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان
بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تأخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا
بد من حمل الامر في الاستباق على الندب والا لكان معنى الصيغة فيهما منافيا
لما يقتضيه المادة وذلك غير جائز فتأمل الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم
وعمرو قاعد وكل منشئ كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر
فكذلك الامر الحاقا بالاعم الاغلب وجوابه انه قياس في اللغة لانه اثبات
للامر في افادة الفور على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه بخصوصه اما
ثانيا فالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجهه الى الحاصل لا بطلب الحاصل
وهو محال واما الاخبار فالحال الذي هو عبارة عن الفور وكلامه محتمل فلا يصا

يصار الى الحمل على الثاني الا بدليل السادس ان النهي يفيد الفور فيفيده الامر
لانه طلب مثله وايضا الامر بالشيء نهي عن ضده وهو يقتضي الفور بنحو ما مر في التكرار
انفا وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى تقريره واحتج السيد
المرتضى بان الامر قد يرد في القران واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور
وقد يرد ويراد به التراخي وظاهر استعمال اللفظة في شيئين يقتضي انها
حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم
المامور مع فقد العادات والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير
والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي بينا
من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فانهما يفهمان
من اللفظ بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم
اذ قد يستفهم عن افراد المتواطي لشيوع التجوز به عن احدها فيقصد بالاستفهام
رفع الاحتمال ولهذا يحسن ان تجيب من قال اعتق رقبة بالتخيير بين الامرين
حيث يراد المفهوم من حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول
اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما
منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب التجوز ومن المعلوم خلافه فائدة
اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول وقت الامكان
فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتج الاول بان الامر
يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر والثاني
بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك
لما وجب الاتيان به فيما بعده هكذا نقل المحقق والعلامة الاحتجاج
ولم يرجحا شيئا وبنى العلامة الخلاف على ان قولنا افعل هل

افضل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث هكذا ومعناه افعل
في الزمان الثاني مخيرا بين ذلك الزمان والثالث وما بعده فان قلنا بالاول
اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتض الامتثال
بعد فوته وقد سبقه الى مثل هذا الكلام بعض العامة وهو وان كان صحيحا
الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في تمايز الوجهين اللذين بني
عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب ان يبحث عن التحقيق في ذلك لان الادلة
التي استدل بها على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها
مفادا بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها
ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وطلب
المامور به بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاول
ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضي اول وقت الامكان مفر
لان ارادة الوقت الاول على ان التقييد ببعض مدلول صيغة الامر فكان
بمنزلة ان يقول اوجبت عليك الامر الفلاني في اول اوقات الامكان
ويصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفواته ومن اعتمد على
الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان الامر يقتضي
باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان وايجاب المسارعة
والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة فحيث يعصي المكلف
بمخالفته يبقى مفاد الامر الاول بحاله هذا والذي يظهر من مساق كلامهم
ارادة المعنى الاول فينبغي ح القول بسقوط الوجوب اصل الاكثرون
على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا
او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره

في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى رحمه الله
وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي
الرأي حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر
بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء
الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما
هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم
اخذ في الاحتجاج لما صار اليه فقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة
على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة
والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب او نتمكن من
الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب في نفسه
وهو الصلوة وما يجري مجراها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في
الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا وفرق في ذلك بين السبب
وغيره بانه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع
وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا
الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا
بالصلوة بشرط ان نكون قد تكلفنا بالطهارة كما في الزكوة والحج
على هذا في الشافي نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية
بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا كما تراه ينادي بالمغايرة
للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل واما احتجاج السيد
فمحل تامل وليس للتعرض لتحقيق حاله هيهنا مهم فلنعد الى البحث في
المعنى المعروف ولنجعل حكم السبب انه ليس محل خلاف بل تحقيق بعضهم

الاجماع وان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها
وهذا باطل لانا نقول ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق
القدرة بها اما بدون الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها ح
لازمة لا يمكن تركها فيخبر اختيارا بل يتعلق ظاهرا بالسبب فيجب في الحقيقة
متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة وهذا
الكلام عندي منظور فيه لان المسببات وان كانت القدرة لا يتعلق بها ابتداء
لكنها يتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف في جواز التكليف
بها ثم ان انضمام الاسباب اليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد
المدعى في حال الانفراد ومن ثمة حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب
فيه ايضا عن بعض لكنه غير معروف وعلى كل حال فالذي يلوح ان البحث في
السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر بالمسبب يدرا الشك في وجوبه
واما في غير السبب فالاقرب عندي قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر
دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث وضعا ولا يمتنع عند العقل تصريح
الامر بانه غير واجب لاعتبار التصحيح والمشاهد ولو كان الامر مقتضيا
لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب
ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا مطلقا
والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب لا اطلاق في الفرض
يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله
حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق
عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من قسمي التالي ظاهر وايضا فان
العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب

والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون
ممتنعا والبحث انما هو في المقدور وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول
والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من
الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة معنى الشرعي فينكر وجواز تحقق الحكم
العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني بمنع كون الذم على
ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور به حيث لا ينفك عن تركها
اصل الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص
لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية
لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه
ايضا وقد يطلق ويراد به الترك وعلى هذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن
وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان محل النزاع من المعاني
المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور
اعني الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين
المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام
بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب
عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس منحصرا في اثبات الاقتضاء
ونفيه بل يقع في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج
الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في
انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه فهذا النزاع لا يبعد عن الضد
العام بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف هنا انه ذهب قوم الى ان الامر
بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم

بين مطلق الاستلزام وصريح ثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الاول واثبت
اللزوم بمعنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء في
الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من الثلاث وكلها منتفية اما المطابقة
فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة
الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي
عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزءه هو المنع من الترك
ولا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام
فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة
الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه
ولنا على انتفاء معنى ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه وعدم
قيام دليل صالح سواه عليه لنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما
علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة
الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح
احتج الذاهب الى ان الامر بالشيء عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله
او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين
اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية او لا والمراد بالصفات
النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية
للانسان وتقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز
له فان تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا
بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنافيا
كذلك فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة
ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا

في محل واحد وهما يجتمعان ضرورة اذ يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن
السكون الذي هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد
الاخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة
فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده
لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان اذ يعد افعل هذا وافعل ضده امرا متناقضا
كما يعد فعله ونفعل ضده خبرا متناقضا واما لانه تكليف بغير الممكن
وانه محال والجواب ان كان المراد بقولهم الامر بالشيء طلب ترك ضده على
ما هو حاصل المعنى او طلب الفعل ضد ضده الذي هو نقل الفعل
يرجع النزاع لفظيا لرجوعه الى تسمية فعل المأمور به تركا للضد وتسمية
طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فمحصله الرجوع
لعبارة اخرى ولا يجدي نحوا من المعنى ومثله لا ينبغي ان
يدون في الكتب العلمية وان كان المراد ان طلب الكف عن ضده منعنا ما
زعموا انه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين قد
يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع
الشيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال
قد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع
الضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين **حجة القائلين بالتضمن** وجهان
**الاول** ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب
يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعترض بعضهم على هذا المدعى بالاستلزام
واقتضاء الكل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانه
ان اريد بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل

ما يتخيل ان تضاد الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين
متلازمين بل نقول ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضع واحد
على ان ذلك لو اثر لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان
ترك الحرام لا بد وان يتحقق في ضمن فعل من الافعال ولا ريب في وجوب
ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم
للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم وشناعة هذا القول
غير خفية والتفصي عنه وجوه في بعضها تكلفات حيث منعنا بفهم القول
بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا لظهور ان ترك الواجب لا يتم الا بفعل
من الافعال فيكون واجبا تخييريا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف
عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود
حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا
بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف عن كل فعل فلا يكون هناك الا
الترك واما مع انتفاء الصارف فتوقف الامتثال على فعل منها للعلم
بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعل فمن يقول بوجوب ما لا يتم الوا
الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن
لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان
المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس
بينهما علية ولا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم ح
لتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتض له فهو ممنوع لما
هو بين من ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل
المامور به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد الخاصة و لا

ولا يتصور صدورها من جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف
الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول ان قيد به
ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه لم يظهر لظهور ان الصارف
الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد
من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فان كان واجبا كان مما لا يتم
الواجب الا به وقد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب
والحكم فيها بواسطة ما هو مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه
لترك المامور به يكون منهيا عنه كما عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب
عليه من تلك الجهة وقد بينا ان التوصل به الى الواجب يحصل و
يصح الاتيان بالواجب الذي هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي
متعلقا بتلك المقدمة ومعلوم انه لا يبطل الضد المصاحب للمحرم حيث
يرجع حاصل البحث ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به
وعدمه فالزام الخصم التعلق بما نبهناه عليه بعد تقريبه بنوع من
التوجيه بان يقال لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا
موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود
الصارف عن فعل المامور به وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل
الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما
لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولا
ريب في بطلانه لدفعنا بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم الوا
الا به يقتضي منافيته للوجدان لان من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه
الطويل على ان الذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب به

مطلقا على القول بانه ليس على مقدمة من الواجبات والا لكان اللازم في
نحو ما اذا وجب الحج على النائي فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه
ان لا يحصل الامتثال بحج على تقدير السعي بوجه سائغ لعدم حصول
الفعل المنهي عنه للامتثال لكان ثانيا بانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة
قطعا فنعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه
بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب قطعا
اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلاة مثلا يتوقف حصوله بحيث
يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف
عليه الواجب كانت الارادة وهنا تيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق
الكراهة بالضد الواجب لان الكراهة محرمة فيجتمع الوجوب والحرمة في شيء
واحد شخصي وهو باطل كما يجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثلها انما هو
للتوصل الى الاتيان بالواجب لا غير فاذا فرضنا ان المكلف عصى وكره ضدا
واجبا حصل له التوصل الى المط فيسقط عنه الوجوب لفوات الغرض منه
كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد
الخاص ان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي
اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب
وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة وقد علمت ان
وجود الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاضداد الخاصة وايضا
فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا
على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى
على من اعطاها حق النظر فيها فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص في

حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد اليها
في الحكم بالاقتضاء اليه عليك بامعان النظر في هذه المباحث فاني لا اعلم
احدا حام حولها **اصل** المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء
على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع
ويجوز الاخلال بالجميع بل ايها فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور
المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف
قال العلامة ره ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان
المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا
يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب الواحد
لا بعينه عنوا به هذا ولا خلاف معنوي بينهم نعم هنا مذهب يتبرأ كل
واحد من المعتزلة والاشاعرة منه وينسبه كل واحد الى صاحبه واتفقا على
فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا
الا ان الله تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى
ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان بهذه المثابة
فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده ولقد احسن المحقق
ره حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسألة وليست هذه المسألة
كثيرة الفائدة **اصل** الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا
واقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلاة الظهر مثلا وبه
قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين
من العامة وانكره قوم لظنهم انه يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم
انهم افترقوا على ثلاثة مذاهب **احدها** ان الوجوب فيه يختص باول الوقت

ظاهرهما ان لا يختص باول الوقت وهو ظاهر من كلام المفيد بناء على ما ذكره العلامة
وثانيها انه يختص باخر الوقت ولكن لو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة
فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه يختص بالاخر واذا فعل في الاول وقع
مراعا فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا
وان خرج عن صفات المكلفين كان نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما
احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء
الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه
واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين
بقائه على صفة التكليف وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعا الى
الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال
اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ
ره على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم بن زهرة والقاضي
سعد الدين بن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب
ومنهم المحقق العلامة رحمهما الله وهو الاقرب وتحصيل ما اخترناه
في المقام دعويان لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو
مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل
على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول
من الوقت والاخير على الاخير فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في
اجزائه بان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس الامر متعرضا
لتخصيصه باول الوقت واخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره
ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت

في الراي السيد رحمه الله نظر فتامله

الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول او الاخر تحكما باطلا وتعين القول
بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا
لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان اخر الوقت كان المصلي للظهر
مثلا في غيره مقدما للصلوة على الوقت فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال
وان كان اوله كان … قضيا فيكون بمثابة غيره … وقته
… الاجماع ولنا على الثانية ان الامر ورد به
… بظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه
… دليل على غيره فيكون القول به ايضا
… يحتج بانه لو جاز ترك الفعل في اول
… ثم لا بد من ايجاب البدل …
… بالنية غيره وبانه ثبت في
… احد الجزاء ولو اخل بهما عصى
… ان الافضل العزم المندوب
… ان الامر بكل واحد منهما على
… ايقاع الفعل فهو قائم
… الذي المخير يفعل …
… لا ايقاع الفعل
… الاول منها العزم
… لا يقوم مقامه حيث لم يثبت …
كاف في الافضل العزم الثاني انا نقطع بان القائل للصلوة مثلا اتيا
كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجب بتخيير الفعل العزم

ظاهرها ذلك يختص باول الوقت وهو قول من كلام المفيد رحمه الله على ما ذكره العلامة
وثانيها انه يختص باخر الوقت ولكن لو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة
فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه يختص بالاخر واذا فعل في الاول وقع
مراعا فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا
وان خرج عن صفات المكلفين كان نفلا وهذان القولان لم يرتضهما
احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء
الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه
ا[ي] جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين
[...]لى صفة التكليف وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعا الى
[...]لمخير وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال
[...]عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ
[...]حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم بن زهرة والقاضي
[...]ابن البراج وجماعة من المعتزلة وقال الاكثرون على عدم الوجوب
[...]محقق والعلامة رحمهما الله وهو الاقرب لنا يحصل لما اختره
[...]م دعويان لنا على الاول منهما ان الوجوب مستفاد من الامر و
[...]جميع الوقت ان الكلام فيما هو كذلك ولهذا لم يرد تطبيق اجزاء الفعل
[...]اء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول
[...]ت والاخير على الاخير فان ذلك باطل اجماعا ولا تكرار في
[...]ان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض
[...]باول الوقت واخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره
[...]خصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت

في الرابع السيد رحمه الله
نظر في ما فيه

الوقت فيكون القول بالتخصيص باوله او الاخر تحكما باطلا وتعين القول
بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته
لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان اخر الوقت كان المصلي الظهر
مثلا في غيره مقدما لصلوته على الوقت فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال
وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره اياه عن وقته
عاصيا كما لو اخره الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثاني ان الامر ورد
بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه
دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا
تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين احتجوا بوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول
الوقت ووسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل الفرق
بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره ولانه ثبت في
الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزاء ولو اخل بهما
عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت الجواب عن الاول ان انفصاله عن المندوب
على ما مر ان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على
سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم
مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي كما ان خصال الكفارة في المخير بفعل واحد
من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل
في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول عن وصف
الوجوب الموسع ورد ذلك بان هذا خلاف المتنازع فيه لانه لا يقوم مقامه حيث لا شيء
كاف في الانفصال عن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثلا انما
لكونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجب بين تخيير اعني الفعل

فلو كان ثم تخيير بينهما لكان الامتثال بهما من حيث انهما احدهما على ما هو مقرر في
الواجب التخييري ايضا فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير قبليه
ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلاة حتى يكون كحصول الكفارة بالاتيان
العزم على فعل كل واجب جملة لاجل ان يكون الاتيان به ايضا بطريق الاجمال
وتفصيلا لعله كونه مما ذكر لا يختص حكم من احكام الايمان يثبت مع
الايمان سواء دخل الوقت الواجب ام لا بل هو ايجاب مترتب على الالتفات الى
الواجبات جملة او تفصيلا فلا يجري على سبيل التخيير بينه وبين الصلاة
**واعلم** ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكرنا لعدم كون
الحكم بما ذكر في كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما
على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف عن هذين العزمين حيث
لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى **حجة** من خص الوجوب
باول الوقت ان الفعل في الوقت متسع لا لانه الجواز ترك الواجب فيخرج
عن كونه واجبا ح فاللازم حمل الامر على جزء معين من الوقت فاما الاول
او الاخير لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة
باداته في الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول والجواب عن
امتناع الفعل في الوقت فقد اتضح بما حققناه انفا فلا نطيل باعادته
واما تخصيص الوجوب بالاول فبانه لو لم لما جاز تاخيره عنه وهو كالقضاء لا
البدل احتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول لعصى بتاخيره
لان ترك الواجب هو الفعل في الاول لكن التالي باطل بالاجماع فكذا المقدم
والجواب منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم وبان اللزوم المدعى انما يتم بانه
لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين وليس كذلك بل ويجوز على سبيل التخيير

وذلك ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت ومنع من اخلائه عنه
وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فاذا اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه
او اخره فقد فعل الواجب فكان جميع الحصص في الواجب المخير بمعنى الوجوب
على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع وللمكلف اختيار ما شاء
منها كذلك هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز اخلاء الجميع والتعيين
مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم
ان بين التخيير في الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات
المتخالفة الحقائق وهنا تخيير فيه بجزئيات متفقة الحقائق فان الصلوة
المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل من الاجزاء الباقية
والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بحقيقة
وقيل بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وهنا في اجزاء الوقت
والامر سهل **اصل** الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه
عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان وذهب السيد
المرتضى الى انه لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة
من العامة **لنا** ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف
مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء
عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون
في الاول ايضا كذلك واذا ثبت ذلك عرفا في هذا المعنى ضممنا الى ذلك مقدمة
اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج
السيد بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه
شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى

المحقق والعلامة رحمهم الله

شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه الآخر فانضمام الثاني
الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام
الثاني ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة
بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى حتى جوزوا انفوه مع ذلك بان قولكم
انتفاء الشرط مقتض للانتفاء منقوض بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا والا لدل على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن
وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب عن الاول انا اذا علمنا وجود ما يقوم
مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط
احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما
لا يعدم الا بعدمهما وان لم يعلم البدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مخصصا
ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه منها
ان ظاهر الآية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم
من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل
وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء
المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع ههنا منتف لانهن اذا لم
يردن التحصن فقد اردن البغاء قطعا واذا اردن البغاء يمتنع اكراههن عليه
فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه
فلا يتعلق به الحرمة ومنها ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم
عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته في
الآية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى
احق بارادتها وايضا الآية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على

على الزنا وثالثها انا سلمنا ان الآية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا
الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع **اصل**
واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته
قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح اليه الشهيد في الذكرى ونفاه السيد المرتضى
والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب **لنا** انه لو دل لكانت باحدى الثلاث
وهي منتفية باسرها اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم فلان بالنسبة
الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته
فيه ولا جزءه وهو لانه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم
معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن ولا
في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكاة في السائمة مثلا وانتفائه
عند صفة اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة **احتجوا** بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء
الصفة لعري تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض
لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة غير
منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم الوصف اما
لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او دفع
توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا
التصريح بالخشية لامكان ان يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم
عندها ايضا ومنها ان يكون المصلحة مقتضية لاعلام حكم الصفة بالنص
وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيرها
فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم الغير ونحو هذا من الفوائد حتى انهم
يقولون بانتفاء التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غيره اذا لم يظهر للتخصيص

سواء فحيث يتحقق ما ذكرتموه من الفوائد لا يبقى من محل النزاع في شيء وجواز ان
المتكلم عدم وجدان صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف في الاستغناء لا
عن اقتضاء النفي الذي هو صريح الخصوم اذ كلام البلغاء عن التخصيص لا لفائدة او
مع احتمال الفائدة منها يحصل القصور بما دون ما لا بد في الحكمة منه فيحتاج اثبات
ما سواه الى دليل وانما تمثيلهم بالحجة بالابيض والاسود فلا نسلم ان المفهوم لا سيما
هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف انما هو كونه بيانا للالوان خاصة
اصل والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها
وفاقا لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد رضي الله عنه فقال تعليق الحكم
بالغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه او ثبوته
بدليل اخر لا انه على خلاف بعض الغاية لنا ان قول القائل صوموا الى الليل
معناه اخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض وجوب الصوم بعد مجيئه لم يكن
الليل اخرا وهو خلاف المنطوق احتج السيد بنحو ما سبق في الاحتجاج
على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة
وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لتفرقه بين امرين لا
فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان
ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واي معنى لقوله في سائمة الغنم
زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت
الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا
لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف فالجواب المنع مما ذكره للتعليق بالصفة
فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا يعقل تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل مثلا
من عدمه في الليل بخلاف ما هنالك كما علمت مبالغة السيد في التسوية بينهما

بينهما الاوجه لدليل التخصيص ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق
بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها اصل
قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الامر انتفاء شرطه
وربما نقل عن بعض متاخريهم انه جائز وان علم المامور ايضا مع نقل كثير
منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر
جاهلا بالانتفاء كما يامر السيد عبده بالفعل في غد مثلا ويتفق موته قبله
فالامر هنا انه جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون شرط بقاء
العبد الى الوقت المعين واما مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو
يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق لكن لا يعجبني الترجمة عن البحث بما ترى
وان تكثر ايرادها في كتب القوم وسبيلها ما سمعت وانما لم اعدل عنها
ابتداء قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما عنون به الدعوى حيث جعل
على الوجه الذي حكيناه ولقد اجاد علم الهدى حيث تنحى عن هذا المسلك
واحسن اشارة عن اصل المطلب فقال في الفقهاء والمتكلمين من يجوز
ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل ويشرط ان يقدره
ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما
يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال
المكلف فلا يجوز ان يامره بشرط قال والذي يبين ذلك ان الرسول
لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص فيصح منا ان نامره بذلك
لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن نامره لفقد علمنا بصفته في المستقبل
الاترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل
لانه مما يصح ان نعلمه وكون المامور متمكنا لا يصح ان يعلم عقلا فاذا فقد

الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من أن يكون حد ثابتا في أمره فيجعل حكم الفاعل يتمكن
من يأمره بالفعل مستقبلا أو يكون الظن في ذلك قائما مقام العلم فقد ثبت
أن الظن يقوم مقام العلم إذا تعذر العلم فأما مع حصوله فلا يقوم مقامه
وإذا كان القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب أن يوجه الأمر نحو من يعلم
أنه لا يتمكن فالرسول صلى الله عليه وآله حاله كحالنا إذا أعلمنا الله تعالى حال زيد من المأمور
فعند ذلك يأمر بلا شرط فلذلك صح الجماعة التي أفادها السيد قدس سره كافية
في تحرير المقام وإثبات المذهب المختار فلا غرو أن نقلناها بطولها وإن كتبنا
بعضا عن إعادة الاحتجاج على ما صرنا إليه احتج المجوزون بوجوه الأول لو
لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص أحد واللازم باطل بالضرورة من الدين
وبيان الملازمة أن كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه وأقلها إرادة
المكلف له فلا تكليف به فلا معصية الثاني لو لم يصح لم يعلم أحد أنه مكلف
واللازم باطل أما الملازمة فلأنه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله
لا يعلم لجواز أن لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال قد يحصل
له العلم قبل الفعل إذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت
وذلك كاف في تحقق التكليف لأنا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمانا
ونردد في كل جزء فإنه مع الفعل وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز أن لا يبقى
بصفة التكليف في الجزء الآخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة
فلا يعلم التكليف وأما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم
إبراهيم وجوب الذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد
علم وإلا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج إلى فداء الرابع أن الأمر يحسن لمصالح
ينشأ من المأمور به كذلك يحسن لمصالح ينشأ من نفس الأمر وهو محل النزاع

النزاع من هذا القبيل فإن المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعله إنما يتوجه
وربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك اللطف في الآخرة وفي الدنيا
لانزجاره عن القبيح لأنه في السيد قد يستصلح بعض عبيده بأوامر يوجهها
عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له والإنسان قد يقول لغيره وكلتك
في بيع عبدي مثلا مع علمه بأنه سيعزله إذا كان غرضه استمالة الوكيل
أو امتحانا في أمر العبيد والجواب عن الأول أنا حققنا سابقا أن النزاع ليس
في مطلق شرط الوقوع وإنما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا
وقدرته على امتثال الأمر وليست الإرادة منه قطعا والملازمة إنما تتم على تقدير
كونها منه ومع توجه المنع عليها جلي وعن الثاني بالمنع من بطلان اللازم
وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد قدس سره في تنقيح المقام
ما يتضح سند هذا المنع فقال هذا يذهب إلى أنه لا يعلم بأنه مأمور بالفعل
إلا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم أنه كان مأمورا به وليس يجب إذا لم يعلم
قطعا أنه مأمور أن يسقط عنه وجوب التحرز لأنه إذا جاء وقت الفعل
وهو صحيح سليم وهذه أمارة يغلب معها الظن ببقائه فوجب أن يتحرز من
ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك إلا بالشروع في الفعل والابتداء به
ولذلك مثال في العقل وهو أن المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه أن
يخترم السبع قبل أن يصل إليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب إذا لزمه
التحرز أن يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الإضرار به وهذا كلام
ما عليه في توجيه المنع من مزيد ومنه يظهر الجواب عن قول بعضهم وعلى
العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الإجماع على وجوب الشروع في نية
الفرض ويكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل

الى القطع فلا ولانه لا يحصل العلم عن الشارع بالمنع من تكليف ابراهيم
بالذبح الذي هو فرى الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع وشد اليد
وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم
قد صدقت الرؤيا فانا جزيناه فلا استفادة منه ثم بعد مقدمات الذبح
بنفسه بجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن الخليل
انه مامور من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة على ما فعل لم يكن قد
امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى عنه ورابع انه
لو سلم لم يكن الكلام على الفعل لانه علم من امتناعه بل العزم على
الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما
ذكره من المثال فانما يحسن لكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد
والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى الاصل الاربعون اذا نسخ مدلول
الامر هو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان
قبل الامر من البراءة الاصلية او غيرها واختاره بعض المحققين من العامة وقال
الاكثر بالبقاء وهو مختار في التهذيب لنا ان الاظهر انه لا بد على
الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب
والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما بينهما من الفصول ولا يحصل
بدون شيء منها الى الوجود فادعاء بقائه بعينه بعد نسخ الوجوب غير
معقول والقول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار رفعه لرفع المنع الذي
اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو
جزء مفهوم الوجوب دون الجزء وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ الذي
بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من
من الترك لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع
وبالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض ان كان قابلا
للجعل ولكونه في الحقيقة راجعا الى التعلق بالمجموع احتجوا بان المقتضي
للجواز موجود والمانع مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز
جزء من الوجوب المقتضي للمركب مقتض لاجزائه واما الثاني فلان الرافع
كالناسخ منتف بحكم الاصل اذ الفرض نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمنافية
لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في
رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه فلا بد ان ينحمل على ابقاء
الجواز فان قيل لا نم عدم منافية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة
الوجود الحصة التي هي من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذي
هو جنس للواجب عنده لا بد له لوجوده في الواجب علة هي الفصل له
وذلك هو المنع من الترك فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول يزول
بزوال علته فثبت منافية النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين
احدهما ان الخلاف واقع في كون الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال
انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما
انا وان سلمنا كونه علة له فلا نسلم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس
بل انما يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل اخر وذلك لان الجنس انما يفتقر
الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت الاذن
فيه وهو فصل اخر للجنس الذي هو الجواز وحاصله ان الجواز حينئذ بين
المنع من الترك والاخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني ومن
هنا ظهر انه ليس لمدعي ثبوت الجواز بمجرد الامر به ورفع الناسخ بحقيقته

بالاول وفصله بالثاني لا ينافي هذا الاطلاق في القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي
الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامرين فان ذلك توضيح العبارة الغير
مصرح بما قلناه فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه
واخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي احتمالي
رفع البعض الذي يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي معه يزول قلنا القول بتحقق
البقاء لتحقق مقتضيه لان الاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح
ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب المقتضي للجواز وهو لا ينافيه فيستصحب الى
ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا
سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى قولهم
بقاء الجواز لان المنع من وجود المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من مصداق الحكم
ولذا يشترك بينها وبين الاحكام الثلاثة الاخر لا يتحقق الا بدون انضمام
احد فصولها اليه قطعا وان لم يثبت علية الفصل للجنس لان انحصار الاحكام
في الخمسة يعد في الضروريات فحينئذ فالشك في وجود القيد يوجب الشك في
وجود المقتضي وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط
اعني المنع من الترك فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد اخر كذلك يحتمل
التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا
يتحقق معه وجود المقتضي ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول بان الاصل
عدم تعلق النسخ بالجميع كان معارضا باصالة عدم تعلق وجود القيد
فيتساقطان وبهذا يظهر فساد قولهم في اخر الحجة ان الجواز يقتضي البقاء
لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف عليه
وجود المقتضي لم يثبت واذا تقرر ذلك **فاعلم** ان دليل الخصم لو تم لكان

لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم بل دون ان لا
ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا منهما ومن المكروه كما ذهب
اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل ربما
رد ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كما ترى يثبت بان الباقي
هو الاستحباب توضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل وكونه
راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب
لا جرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن
في الترك على ما اقتضاه الناسخ تكلف تحقق الندب كان هو الباقي

اختلفوا في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم
في الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانه المتبادر منها في العرف
العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله
لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه
الانتهاء عما نهى الرسول ثم لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب مما
يوجب الانتهاء عنه حرمة فعله ومما يقال من ان هذا مختص بمناهي الرسول
وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول يدل
بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد هذا
واستعمال النهي في الكراهة شائع في اخبارنا المروية عن الائمة على نحو ما
قلناه في الامر **اصل** واختلفوا في ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون
الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة في تهذيبه وقال في
النهاية المطلوب بالنهي نفس ان لا يفعل وحكى القول عن جماعة كثيرة وهذا
هو الاقوى **لنا** ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا

ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف عنه بل لا يكاد
يخطر الكف ببال الاكثر وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف
والا لم يصدق الامتثال ولا حسن المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف
ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه
عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها فتحصيل
الحاصل محال والجواب المنع من انه غير مقدور ولان نسبة القدرة الى طرفي
الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا
اذ تاثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة
من اثر وعدم الفعل والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند
الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتاخرة
قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية
بهذا الاعتبار واضح المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر
وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار والاستمرار لهذا هو
مستند اليها ومتجدد بها قال السيد المرتضى وجماعة منهم العلامة في
احد قوليه ان النهي كالامر في انه لا يدل على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بانه
الدوام والتكرار وهو الفور والثاني للعلامة اختاره في النهاية ونقلوه عن الاكثر
واليه نذهب ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته
في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع
ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود قطعا ويفهمه اذا نهى
السيد عبده عن فعل فانتهى مدة يمكن ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في
العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما

بمنزلة ما يجب تواصلت بقضايا اللزوم التي يمكن الفصل فيها وصونا عن
وليس نهي السيد لعبده ... غير مقيد فانه عند نفي اللزوم بحاله
عما يشهد به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك
فان الحائض نهيت عن الصلاة والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله تعالى
ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك
والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده
بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك والجواب عن الاول
كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول
غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض وعن الثاني فان عدم الدوام في مثل
قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولاها لكان المتبادر هو الدوام
على انك قد عرفت في نظيره سابقا ان ما فروا منه بجعل الوضع للقدر المشترك
[illegible] لزوم المجاز او الاشتراك لازم عليهم من حيث ان الاستعمال في خصوص
المعنيين يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال وعن الثالث انا لا نجوز
وانما التاكيد واقع في الكلام مستعملا بحيث يفيد بخلاف الدوام يكون
ذلك قرينة المجاز وحيث يؤكد بما يوافقه يكون تاكيدا لما
اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام
يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح
الحق ان امتناع توجيه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا
من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل
النزاع اولا فنقول الواحد يكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ان ينهى عنه
بان يامر به وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وربما منعه

ولكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد الجهة او يتعدد فان اتحدت
بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأمورا به ومنهيا عنه فذلك محال قطعا
وقد يجوزه بعض من جوز تكليف المحال رحمهم الله ومنعه بعض المجيزين له
نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم
بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان
يتوجه اليه الامر من احداهما والنهي من الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة
في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها من حيث
كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها لنا ان
الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع
وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ينشأ من لزوم
اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق
بحيث يعد في الواقع امرين هذا مأمور به وذلك منهي عنه ومن البين
ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا فالصلوة
في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي
هو الكون متحد فلو صحت لكان مأمورا به من حيث انه احد الاجزاء المأمور
بها للصلوة ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة
فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها
**احتج المخالف** بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب
ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع
بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني انه لو امتنع
الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا

واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق
النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان
عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى
لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان الظاهر
في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق
فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا
لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع
حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفق وعن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان
مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو جزؤها بعض جزئياته اذ هو مما
يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة
ان الاحكام انما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها في ضمن الافراد فالفرد الذي يتحقق
به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا يقال في جهة الصلوة
فان الكون المأمور به فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق
الامر في الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في
ضمنه من الحقيقة الكلية على ما هو التحقيق في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة
الكلية تتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا
اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة بالجزئي المعين منها فقد اختار ايجاد كلي
الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة المعينة وذلك يقتضي
تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شيء واحد قطعا قوله وذلك لا
يخرجهما عن حقيقتهما اه ان اراد به خروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب
ولا يحصل به اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد

انهما باقيان على المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط فاحش ومكا
برة محضة ولا يرتاب فيها ذو مسكة وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على
من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه **اصل**
اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها يدل في العبادات
لا في المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون
بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال آخرون بدلالة
اللغة عليه ايضا والاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون
غيرها مطلقا فههنا دعويان **لنا** على اولهما ان النهي يقتضي كون
ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما
متضادان فالآتي بالمنهي عنه لا يكون آتيا بالمأمور به ولازم ذلك عدم
حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا **ولنا**
على الثانية انه لو دل لكان باحدى الثلث وكلها منتفية اما الاولى والثانية
فظ واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي او العرفي كما هو معلوم
وكلاهما مفقودان يدل على ذلك انه يجوز عند العقل وفي العرف ان يصرح
بالنهي عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين
وذلك دليل على عدم اللزوم بينهما **حجة القائلين** بالدلالة مطلقا بحسب الشرع
لا اللغة ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد
بالنهي في ابواب كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه
حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل
لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل
وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي

النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو
مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كا
راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان
من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة
واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه
وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في
قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع
اذ الخلاف فيه ظاهر جلي وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة
بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت ومن الجائز عقلا انتفاء الحكمة
في ايقاع عقد البيع في وقت النداء مثلا مع ترتب اثره اعني انتقال الملك
عليه نعم هذا في العبادات معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة
عن حصول الامتثال يدل على وجود الحكمة المطلوبة والا لم يحصل وهذا
قد قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات فيظهر جواب
الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه ممنوع نعم في غير العبادات
متوجه واحتج مثبتوها كذلك لغة ايضا بوجهين **احدهما** ما استدل
به على دلالته شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد
واجاب عنه اولئك بانه انما يقتضي دلالته على الفساد اما ان ذلك بالدلالة
بحسب اللغة فلا بل الظاهر استنادهم في فهمهم الفساد الى الشرع
لما ذكروه من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم الحجية
في ذلك وهؤلاء وان وافقونا في القول بالدلالة في العبادات لغة لكنهم يخالفون
في هذا الدليل والتحقيق بما اسلفناه الوجه الثاني فهم لما

يقتضي الصحة لما هو المخصوص لا النهي على الاجزاء بكلا تفسيريه والنهي نقيضه
والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة
وهو الفساد واجاب الاكثرون بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول
بمثله في النهي انتم تدعون دلالة اللغة وسلمتم في الامر والحق ان يقال لا نم
وجوب اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكها في لازم واحد فضلا
عن تناقض احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي
الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فاين يلزم في النهي انه يقتضي الفساد
نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به **حجة الثانية** للقائلين بالدلالة مطلقا
لغة وشرعا انه لو دل لكان منافيا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف
لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفاسد بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك
لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل القاطع على المعنى
لا يمنع التصريح بخلافه وان القاطع غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة
عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر لان التصريح بالنقيض يدفع ذلك
الظاهر ينافيه قطعا والبين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك لكنه
يحصل به الملك وبين قوله نهيتك عنه مناقضة لا مما قد يشهد به الذي
الذوق السليم فالحق ان الكلام صحيح في غير العبادات وهو الذي مثل به
واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل
في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور ولا
ينكرها الا مكابر        في العموم والخصوص وفيه
فصول **الفصل الاول** في الكلام على الفاظ العموم **اصل** الحق ان
للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة

والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع
اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من الالفاظ انه مشترك بين الخصوص
والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كما نقول
بنقل صيغة الامر في عرف الشرع الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ
التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص انما يستعمل في العموم مجازا
ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم منه اللفظ العموم عرفا
حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك
لغة لاصالة عدم النقل كما مر مرارا فالنكرة في سياق النفي للعموم
لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل واجمع من الالفاظ المدعى
عمومها مشتركا بين العموم والخصوص لكان القائل رايت الناس كلهم
اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك باطل بيان الملازمة ان كل واجمعين
مؤكد مشترك عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شيء بتكريره
بتكريره فيلزم ان يكون الاشتباه حينئذ اكد عند التكرير واما بطلان اللازم
فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة
الاشتباه        بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي
يدعى وضعها للعموم يستعمل تارة فيه وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في
الخصوص اكثر والظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما وقد
مر مثله        الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال
للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل الاحاد وهو لا يفيد اليقين ولو كان
متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم
من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك اية الحقيقة

فيكون في الخصوص مجازا اذ هو جزء من الاستغراق حيث لا دليل عليه عن القرينة
منع الحصر فيما ذكرتم لا وجه لان تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه دليل
على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم حجة من زعم ان
جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له
فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف
العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا
داخلا فيه فجعلها حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعلها للعموم المشكوك
وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه البعض
على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة
في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فانه اثبات
اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان العموم احوط اذ من
المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع
ما يدخل في العموم وهذا الوجه من نظر واما عن الاخير فبان احتياج خروج
البعض عنها الى المخصص مشعر بانها للعموم على ان ظهور كونها
حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل
وقد بينا قيام الدليل على هذا مع انه التمسك بمثل هذا المشهور من
الجمع المعرف باللام يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك
خلافا من الاصحاب ومحققي مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف في
ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو ضعيف لا التفات اليه واما المفرد
المعرف فذهب جماعة من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ
وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب عدم

فلا تم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو لم يكن للعموم لما جاز الاستثناء منه مطردا وهو
منتف قطعا بوجهين جواز وصفه بالجمع فيما حكاه
البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر صحة
الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا
عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول
الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد
وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع
كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني فلان القول
انه لا مجاز لانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف
ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما
لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام حينئذ انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث
لو استعمل في غيره كان مجازا على نحو صيغ العموم التي هذا شانها ومن البين
ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما تثبت المعنى الاول الذي لا نزاع
فيه منهم حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم
كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا
ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه
حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله عليه السلام
اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك
امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات
باعتبار وجودها كما علم انفا وحينئذ فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد
او ببعض غير معين لكن ارادة البعض منافي للحكمة اذ لا معنى لتحليل

بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعلى تخصيص هذا الكرم بعض المال
الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين
في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولو ارادها ائمة بدل ذلك من
متقدمي الاصحاب سوى المحقق فانه قال في اخر هذا البحث لو قيل
اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فانه قرينة حالية تدل على الاستغراق
لم ينكر ذلك بالنظر الى الحكمة      اكثر العلماء على ان الجمع المنكر
لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك
وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول      القطع
بان رجال الامثلا بين الجموع في صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين الاحاد
في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد
كذلك رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب
واجبة الدخول قطعا فعلم كونه مرادة وبقي ما سواها على حكم الشك
ان هذه اللفظة اذا وردت على القلة والكثرة و
صدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله
على الكل وذا من وافقه من العامة انه يثبت اطلاق اللفظ على كل
مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع
حقايقه فكان اولى والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة
بانه لو اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فلانا لا نم عدم القرينة اذ
يكفي فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ
لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق

محتملا للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل
مراتب الخصوص اعني الثلث القطع بارادته يصير متيقنا ويبقى ما
عداه مشكوكا فيه الى ان يدل دليل على ارادته ولا بعد في هذا
منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير
فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك
بينها فلا دلالة له على خصوص احدها ولئن سلمنا كونه حقيقة
في كل منها لكان الواجب التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك
لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله في جميعها لا يكون
الا مجازا فيحتاج حمله عليه الى دليل      اقل مراتب صيغة الجمع الثلاث
على الاصح وقيل اقلها اثنان      انه يتبادر الى الفهم عند اطلاق
الصيغة بلا قرينة الزائد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة
في الزائد دونه لما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره
احتج المخالف بوجوه      قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد به هنا
الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة      قوله تعالى
انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون فاطلق ضمير جمع المخاطبين
على الاثنين      قوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة
عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على
استفادته من الاية فلا دلالة له فيه وعن الثاني المنع من ارادتهما
فقط بل هو مع فرعون مراد معهما سلمنا لكن لا نسلم انها للحقيقة
حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد قدمنا على كونه مجازا فيما دون الثلثة
وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة الجمع

لا فتح ع — يا وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها
الذين امنوا لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب وانما
يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف
وذهب قوم منهم الحنابلة الى انه بصيغته اي بعمهم — [illegible]
للمعدومين يا ايها الناس ونحوه انكاره مكابرة فانا نقطع بان
توجيه الخطاب نحو المعدوم لو وجدنا وانضمنا فيما بالانسانية مع
ان خطابهما بجوز ذلك يمتنع قطعا فالمعدوم اجدر بان يمتنع
بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعدهم لم يكن
مرسلا اليهم واللازم باطل فتعين بيان الملازمة انه لا معنى لرسالته
الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد تبين
انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع
والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار من بعد
الصحابة في المسائل الشرعية بالايات والاخبار المنقولة عن النبي
ع وذلك اجماع منهم على العموم لهم — اما عن الوجه الاول فبانا
[illegible] انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة
ان التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها
وللباقي بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين
شافههم واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم
لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم
بان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر وهذا انما الانزاع فيه وكونهم
مكلفين بما كلفوا معلوم بالقطع للذين — وعلم

قوله من مباحث التخصيص — اختلف القوم في منتهى التخصيص
الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار الامدي
والشيخ وابي المكارم بن نصره وقيل حتى يبقى ثلاثة وقيل اثنان
وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول
العام الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب
القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه
الاف وقد اكل واحدة او ثلاثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق
من الذهب وفيه الف دينار وقد اخذ دينارا الى ثلاثة وكذا لو قال
كل من دخل داري فهو حر وكل من جائك فاكرمه وفسره بواحد وثلاثة
فقال اردت زيدا وهو مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد من اللفظ
جميعها كثرة قريبة من مدلوله — مجوزوه الى الواحد
بوجوه — ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق
المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض
فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد
انه لو امتنع لكان لتخصيصه واخراج اللفظ عن موضوعه
الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص — قوله تعالى
وانا له لحافظون والمراد هو تعالى وحده — قوله تعالى الذين
قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولوحدة
اهل اللسان منعهما لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى
الواحد بها بحيث القرينة وهو المدعى — انه علم بالضرورة
من اللغة صحة قولنا اكلنا الخبز وشربنا الماء وبرد انا القليل

مما يتناوله الماء والخبز   عن الاول المنع من عدم الاولوية
فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل ولهذا اختار العلامة ره انتهائه
وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع بمقتضى رجحان ارادته على ارادة
الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى والتحقيق في الجواب ان
لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق
وستسمعه ولا بد في جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز
لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في
غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزئه
وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في
الجزء معتبر بشرطه بشئ كما نص عليه المحققون واما العكس
اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما مر تحقيقه
مع فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب ان كل واحد
من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد عرفت
ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله
تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه
ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة
اعني الاشتراك في صفة وهي هيهنا الكثرة فلا بد في استعمال لفظ
العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام لتحقق
المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لا بد
من بقاء جمع يقرب الخ   بالمنع من كون الامتناع
للتخصيص مطلقا بل المخصص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا ونكرا

العموم

عرفا   انه غير محل النزاع فانه للتعظيم فليس من التعميم والتخصيص
في شئ وذلك لما جرت العادة من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن
اتباعهم فيعدلون في التكلم تارة للاستعارة عن العظمة ولو ليس
معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كان
في خروجه عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس على
هذا التقدير ليس بعام بل المعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف
في هذا العدم بثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على واحد والامر
عنده سهل   انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد من
الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود
الذهني اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو
مقدار ما هو معلوم وحاصل الامر انه اطلاق المعرف بلام العهد
الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين يحتمله
بغيره اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة
وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين
من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا
به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا
له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العام
في شئ فكذا هذا مجوز به الى الثلاثة والاثنين ما قيل في الجمع من
اقله ثلاثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الاثنين لا
او في الثلاثة والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يختص اليها العام
لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام

مما يتناوله الماء والخبز عن الاول المنع من عدم الاولوية

فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل لعكسه اعتبار العلاقة فيهما

وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع يقتضى رجحان ارادته على ارادة

الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى والتحقيق فى الجواب ان

لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام فى الخصوص مجاز كما هو الحق

وستسمعه ولا بد فى جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز

لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله فى الاكثر لانتفاء العلاقة فى

غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزؤه

وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل فى

الجزء غير مشروطة بشئ كما نص عليه المحققون وانما الشرط فى

عكسه اعنى استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل على ما مر تحقيقه

وح فلا وجه لتخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب ان كل واحد

من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد عرفت

ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور فى مدلوله

تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثانى وليس كذلك فظهر انه

ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة

اعنى الاشتراك فى صفة وهى ههنا الكثرة فلا بد فى استعمال لفظ

العام فى الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام لتحقق العموم

المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو اعنى بقولهم لا بد

من بقاء جمع يقرب الخ و بالمنع من كون الامتناع

للتخصيص مطلقا بل التخصيص خاص وهو ما يعد فى اللغة لغوا نكرة

عرفا انه غير محل النزاع فانه للتعظيم فليس من التعميم والتخصيص

فى شئ وذلك لما جرت العادة من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن

اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق

معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كان

فى خروجه عن محل النزاع لان البحث فى تخصيص العام والناس على

هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وقد عرفت

فى هذا العام ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على واحد والامر

عندنا سهل انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد من

الماء والخبز فى المثال ليس بعام بل هو للبعض الخارجى المطابق للعهد

الذهنى اعنى الخبز والماء المقرر فى الذهن انه يؤكل ويشرب وهو

مقدار ما هو معلوم وحاصل الامر انه اطلاق المعرف بلام العهد

الذهنى الذى هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين يحمله

وغيره اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة

وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجى على موجود معين

من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا

به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا

له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العام ه

فى شئ فكذا هذا مجوزيه الى الثلاثة والاثنين ما قيل فى الجمع ان

اقله ثلاثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة فى الاثنين

او فى الثلاثة والجواب ان الكلام فى اقل مرتبة يخصص اليها العام

لا فى اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام

ولو لم يقم دليل على ثلاثة حكيم لما تعلق الحكم بها بالآخر فلا يكون المثبت
لاحدهما مثبتا للآخر    واذا خص العام واريد به الباقي فهو
مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد
قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو
حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعدده
والا فمجاز وذهب آخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل
بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل
من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره في
التهذيب ونقل ههنا مذاهب للناس كثيرة سوى هذه لكنها شديدة
الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها    انه لو كان حقيقة في الباقي
كما في الكل لكان مشتركا بينهما والاول منتف بيان الملازمة انه ثبت
كونه للعموم حقيقة وكذا بيان البعض مما لا يجب المفهوم وقد فرض
كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى
المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقع في مثل اذا الكلام
في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها في اصل الوضع
القائل بانه حقيقة مطلقا امران    ان اللفظ كان متناولا له حقيقة
بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير وانما طرأ عدم تناول
الغير والثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك
دليل الحقيقة    عن الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما
كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير
ما وضع له واعترض بان عدم تناوله للغير لا يغير صفة

صفة تناوله لما يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص
باعتبار تناوله للباقي في ضمن الكل لا يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه
حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي في ضمنه الباقي بعض منه
وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه
كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة
للمجاز وهي صفة للفظ وعن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم وانما
يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز واعترض بان
ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج الى القرينة عدم ارادة
المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو بحسب
دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه بالمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه
هو العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لا يحصل الا بمعونة القرينة
وهو معنى المجاز    من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى
حقيقته هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر ان معنى العموم حقيقة
هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر
كان عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان
للجميع اولا وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشأ
الغلط في هذه الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ
وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة ككون اقل
الجمع لوجوب الجمع للاثنين والاستثناء مجازا في المنقطع وهو من باب
التعارض بالمعرض    القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل
انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون

من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل
الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمين للجماعة مجازا
ولكان نحو الفصيحة الاخصين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة
اما الاولان فاجماعا واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان
الملازمة ان كل واحد من المذكورات يتقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار
بواسطته لمعنى غير ما وضع له ولا فرق بينه وبين ما نقلت عنه ومعه
نقلت اليه ولا يحتمل غيره وما يجعلتم ذلك موجبا للتجوز فما الفرق
تحكم والجواب ان وجه الفرق ظاهر فان الواو في مسلمون كالف ضارب
وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في المسلم
وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى
واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا يقال ان مسلم للجنس والالف
واللام للقيد والحكم بكون نحو الفصيحة الاخصين عاما حقيقة على نقد
تسليمه مبني على ان المراد به تمام مدلوله وان الاخراج منه وقع قبل الا
والحكم وانت خبير بانه لا شيء مما ذكرناه في هذه القيود الثلاث يتحقق
في العام المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ العام وبين المخصص وكون
كل منهما كلمة براسها ولان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام
المدلول مقدما على الاسناد ويحتمل تكلف لزوم كونه مجازا كون هذه
مجازات الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجها عن الحجية
في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا ولا اعرف في ذلك من
الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتاخرين ما يشعر بالرغبة عنه
ومن الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على

على اقوال شتى الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثاني
ولا حاجة لنا الى التعرض لبيانها فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية
الضعف والسقوط وذهب بعض الى انه يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين
او ثلثة على القولين لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده اكرم من دخل
داري فاكرمه ثم قال بعده لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا فترك
اكرام غيره ممن وقع النص على اخراجه عد في العرف عاصيا وذمه العقلا
على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو المطلوب احتج المنكر
للحجية مطلقا بوجهين ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم يرد وما
تحته من المراتب مجازاته واذا لم يرد الحقيقة وتعددت المجازات كان
اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل
عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها
ومن هذا يظهر حجة المفصل فان المجاز يتعين عنده انما يتحقق في المنفصل
للبناء على الخلاف في الاصل السابق انه بالتخصيص خرج عن كونه
ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول ان ما ذكر
صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين احدها اما اذا
كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع
النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل يعينه
ايضا الا فادة كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادة البعض مضافا
الى ما فادة عدم ارادة الكل بحيث يقع في كلام الحكيم بتقريب ما مر في
بيان افادة المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد فيهما
من غير جهة التخصيص فيجب حمله على ذلك البعض ويسقط ما ذكره

هذا مع ان الحجة غير واضحة فيندفع القول بحجيته في اقل الجمع ان لم يكن المحتج
بها ممن يرى جواز التجوز في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع مقطوعا
به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن
حقيقة وسند هذا المنع يظهر مما ذكرنا في دليلنا السابق وانتفاء الظهور
بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان
اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لا نسلم ان
الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا في الدليل على وجوب الحمل على ما بقي
ذهب العلامة ره في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام
قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب في النهاية عدم
الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكى فيها كلا من القولين عن بعض
من العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم
ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي
يلوح من كلام العلامة في التهذيب وصرح به في النهاية وانكر ذلك
جمع من المحققين قائلين ان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع
اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب
معه الظن بعدم المخصص وقال بعضهم انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع
بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة القول
بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين
وتصريح اخرين باختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائليه انه
قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان تبين
المخصص تغير ذلك الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء انه قال

قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معتد به عندنا
من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة
واستمرار وعناد اذا عرفت هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة
الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل
الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له
معارض احتمالا راجحا فانه في الحقيقة جزئي من جزئياته ان
المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص
كيفية في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص
فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد
الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط
القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو
لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات
مجوزوا التمسك به قبل البحث انه لو وجب طلب المخصص في
التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان
الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا
المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف
فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها
من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته ولهذا احتج
العلامة ره على مختار التهذيب وهو كالتصريح في موافقة هذا
القائل فتامل والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها
مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل

البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على
الحقايق واحتج شرطا القطع بانه ان كانت المسئلة مما كثر فيه
البحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان
لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد
فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب
لذلك دليل يطلع عليه اذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل المخصص قطع
بعدمه واجيب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة البحث
والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون المسئلة مما
تكثر فيه البحث ويبحث فيها المجتهد ويحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه ههنا

فيما يتعلق بالمخصص — اذا تعقب المخصص

متعددا سواء كان جملا او غيرها فصح عوده الى كل واحد كان الاخير
مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص به اقوال وقد جرت
عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في
باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما في الاستثناء ونحن نجري
على نهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياجنا
الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب
للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع فيخصص بعضها بكل واحد
ويحكى هذا القول عن الشيخ وقال اخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة
وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد
المرتضى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان
القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة

خراج

مخصوصة على كل حال نعم يظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء في الجميع
من الجميع فانه مجاز على القول الثاني عند الاولين وحقيقة
عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا لا يرجع حاصله الى العناد
القرينة على الامرين واختار العلامة في التهذيب الاول وهو جيد
لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما عرى عنها
والذي يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين
لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه
كما ذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما كما يقوله المرتضى عنه
وان كنا في المعنى موافقين له ولو لا تصريحه بلفظ الاشتراك
في اثناء الاحتجاج لرايت كلامه محتملا على ما اخترناه فانه قال والذي
اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحد
منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي
وتجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة ولا نقطع على ذلك
الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك
لشيء يرجع الى اللفظ هذا والحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت في
مذهبي الوقف والاشتراك من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص
الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير وغاية ما هنالك انه
لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجميع وهذا لا اثر له في
الحكم المطلوب كما هو الظاهر فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص
ما سواها ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها
كشف الحجاب عن وجه المرام ويزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام

ثم إن الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فإن تصور معنى
جزئيا وعين بإزائه لفظا مخصوصا أو ألفاظا مخصوصة متصورة
تفصيلا أو إجمالا كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه
أعني تصور المعنى والموضوع له خاصا أيضا وهو ظاهر لا لبس فيه
وإن تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات إضافية أو حقيقية
فله أن يعين لفظا معلوما أو ألفاظا معلومة بالتفصيل أو الإجمال
بإزاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه
والموضوع له أيضا عاما وله أن يعين اللفظ أو الألفاظ بإزاء
خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لأنها معلومة إجمالا إذا
توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الإجمالي كاف في
الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا
فمن القسم الأول من هذين القسمين أن الواضع وضع صيغة
فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه
لمن وقع عليه فعموم الوضع والموضوع له في ذلك بين ومن القسم الثاني
المبهمات كاسم الإشارة فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار
به إليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار إليه
مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات
المندرجة تحته وإنما حكموا بذلك لأن لفظ هذا لا يطلق إلا على
الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار إليه بل لا بد في
إطلاقه من القصد إلى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام
كان مجازا في ذلك وهكذا الكلام في البواقي ومن هذا القبيل أيضا

أيضا وضع الحروف فإنها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من
النسبة لكل واحد من خصوصياته فمن وإلى وعلى مثلا موضوعات
باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء و
استعلاء معين مخصوص في معناها الأفعال إلا أنها قصدا وأما الثانية
فلأنها جهتان وضعها من أحدهما عام ومن الأخرى خاص فالعام بالقياس
إلى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فإنها في حكم المعاني الحرفية فكأن لفظ
من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين مخصوص كذلك لفظة
ضرب موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي ترتب عليها إلى فاعل
بخصوصها وأما الخاص فبالنسبة إلى الحدث وهو واضح إذا مهد
هذا قلنا إن أدوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام
لخصوصيات الإخراج أما الحرف فيها فظاهر وأما الفعل فلأن الإخراج
به إنما هو باعتبار النسبة وقد علمت أن الوضع بالإضافة إليها عام
وأما الاسم فلأنه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم إن
فرض مكان عموم الاستثناء الكل واحد يقتضي صلاحية المستثنى لذلك
وهي تحصل بأمور منها كونه موضوعا وضع الأداة أعني بالوضع العام
وهو الأغلب كأن يكون مشتقا أو اسما مبهما أو نحوهما مما هو موضوع
كذلك وعلى هذا فأي الأمرين أريد من الاستثناء كان استعماله فيه
حقيقة واحتيج في فهم المراد منه إلى القرينة كما في نظائره فإن قلت المعهود
المراد من الموضوع بالوضع العام إنما هي بالقرينة وليس ذلك إلا من
قبيل الاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار
الاحتياج إلى القرينة على أن بينهما فرقا من هذا الوجه أيضا فإن

احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد ولكونه موضوعا
لمسميات متناهية بحيث يطلق بدلا على تلك المسميات اذا كان
العلم بالوضع حاصلا يحتاج تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف
الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول
جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها
فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين ومنها انكره
من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة باعتبار
معنى والى الجميع باعتبار آخر وحج بحكم المشترك وقد اتضح بهذا
بطلان القول بالاشتراك مط فانه لا تعدد في وضع المفردات كما
كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا
متعددا للكل من الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مط
والى الاخير مط مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه
المرتضى بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والق
اصدقائي الا واحدا يجوز ان يستفهمه المخاطب هل اراد استثناء الواحد
من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال
اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظة في معنيين مختلفين
من غير ان يقوم دلالة على انها مجوز بها في احدهما انها حقيقة فيهما
ولا خلاف في انه وجد في القرآن واستعمال اهل اللغة استثناء يعقب
جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احديهما اخرى وانما يدعي من خصه بما يليه
انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت ومن يجعله اليهما انه اذا اختص بالجملة
التي يليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين

واذا كان الامر على هذا فيحتمل ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا
لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل لعمومه للامرين وحقيقة في كل واحد
منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة   انه
لا بد في الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون راجعا اليهما
معا او الى واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شيء منهما
وقد نظرنا في كل شيء يعتمده من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة
على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده
الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع
على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها فوجب عدم القطع على
كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة
الرابع ان القائل اذا قال اضرب غلماني واكرم جيراني واخرجت زكوتي
قائما او قال صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل ما عقبه بذكره
من الحال او ظرف الزمان وظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق
به جميع ما عدد من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب
اليه وليس لنا مع ذلك ان نقطع على ان العامل فيما عقب بذكره الكل
ولا البعض الا بدليل غير الظاهر فكذا المنع في الاستثناء والجامع بين
الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال والظرف الزمانية والمكانية
فضلة في الكلام يأتي بعد تمامه واستقلاله قال وليس لاحد ان
يدعي ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل في جميع الافعال
المتقدمة الى ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا من تركيبكم
ودفع المتعارف ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل

الواجب القطع على ان الفصل الذي يعقب الجمل والظرف هو العامل
دون ما تقدم وانما يعمل في بعض المواضع ان الكل عامل بدليل والجواب
اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك
بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه
موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقوله
اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني
فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين
لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه ولا بد في الاشتراك
من وضعين واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر على تحتم
عوده الى الجميع او اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك
بل تردد الامر بينه وبين ما قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه
قياس في اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلنا
حجة القول بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها ان الشرط المتعقب للجمل
يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما
بنفسه واتحاد معنيهما فان قوله تعالى في اية القذف الا من تابوا جار
مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة
في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت زيد بن عبد الله ورايت
زيد بن عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع
عقيب الجملة الواحدة راجعا الى الجملة فكذلك ما هو في حكمها وثالثها
ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف
فكذلك الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير

وغير مستقل ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل
والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كالفاظ العموم
لما لم يكن تناولها لبعض اولى من آخر تناولت الجميع انه طريق
العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث
يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين
به الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرروه بعد كل جملة لاستهجن
وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الاخرى انه لو قيل في اية القذف
مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم فيها مقام ذكر التوبة
مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام من توابعه
من شرط او استثناء يجب الحاقه به ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام
متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب
للجمل المتصلة المعطوفة بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب
عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء
ولو سلم فهو قياس في اللغة وعن الثاني انه قياس كالاول وعن الثالث
بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء
لكان فيه بعض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله
على الماضي ثم يذكر المشية في الماضي فقول القائل بحث وزرت
ان شاء الله وانما ادخلت المشية كما في هذه المواضع لتقف الكلام عن
النفوذ والمضي لا لغير ذلك فان قيل كيف المضي تعقب المشية اكثر من جملة
ولو في حكم الجميع ولو يحمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا لولا نعلم

الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة
على ان حكم الجميع يتغير وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه
وانما يقتضي التجويز لذلك ولا شك انه فرقا بين ما يصح عوده اليه
وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها
لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه
للتشبيه بها في هذا المقام وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه
صالح للجميع ومع ذلك ليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب
الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا لارادة
البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انه قد اراد
كل من صلح هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كانوا يريدون الاستثناء
من كل جملة فيخصصون بذكر ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل من غير
التطويل بذكره عقيب كل جملة كما يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة
فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصاص وعدمه وعن السادس ان
اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط
والاستثناء والمشيئة انما هو لصحة اللحوق والتاثير فيه لتمييز حكم ما
يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة في التعلق بجميعه وان
كان بعضه منفصلا وبعيدا عن محل المؤثر واحتج من خصه بالاخيرة
بوجوه  ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم
الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع
محذور الهذرية فبقي الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما

وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان
المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدم عدم استقلاله بنفسه لو استقل لما تعلق بغيره
ومتى علقناه بالجملة الاخيرة استقل وافاد فلا معنى لتعلقه بما بعد عنها فلو جاز مع افادته واستقلاله
ان يتعلق بغيره لوجب في كل مستقل بنفسه ان يتعلق بغيره الثالث ان حكم العموم المطلق
ان يجري على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضي خلاف ذلك وانما خصصنا الجملة التي تليها الاستثناء
بالضرورة ولم نخصص ما عداها لانتفاء الضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة
استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد
ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد قال ابن الحاجب ... في ذلك لا يجتمع مؤثران
على اثر واحد الخامس ان الاخلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما
يليه فكذا في الجمل وتقرير الدليل ان الاستثناء الثاني يرجع الى ما يليه
ولو رجع الى ما تقدم ايضا لكان ... الاستثناء الثاني المتكلم ...
من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها لو سكت ... الاستقلال
الغرض من الكلام وكان السكوت ... الكلام ... من تعلقها بكل الجمل
قال ... الاستثناء ... وبين ... والجواب عن الاول انه وان كان
مخالفة الاستثناء للاصل الا انه يوجب التجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة
مخالفة الحكم الاول ... مخالفة ... ان الاستثناء اخراج من اللفظ
بعد ارادة تمام معناه ... الحكم ... على القول
المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن ... مفرد ... على
ان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء ... المعتمد
فلان الحكم ... الاصل ... الحقيقة ... العام في ... 

فالجملة الواحدة لا تقع لمجرد المحذور والحقيقة فلهذا كان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند

قيام القرينة لا يلزم منه قرب الرتبة بما يشبه الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة متيقن

به فتعليل ذلك العمل الاصلاح بدفع محذور المخالفة فضول بل غفلة وزعم ولا ان دفع اللفظ

لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل قبل الاستثناء وان انفصل في النطق و زمان انقطع

المستثنى منه حتما بل بغيره من اللواحق ايضا والبديهة تنادي بفساده وان كان المراد

ان الظاهر من التكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء ينافيه فالاصل يعني القاعدة

او استصحاب هذه الارادة فلو لم يتبع لم يظهر لان الاتفاق واقع على ان التكلم ما دام متشاغلا

بالكلام له ان يلحق به ما شاء من اللواحق فهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم

بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ ويتبين انه لا ارادة غيره ولو كان صدر اللفظ

بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه بمثل فوات ومن هنا قيل انه لا يصح

ويتمشى في الثاني الاخيرة ايضا لا يعلم معه رفع محذور المخالفة لما عرفت فنعلم ان انقضى

اللواحق يتحقق مع لا يعلم انه انما هو بعض الاجمع على ان كل عدد بعد ان يعلم ان الكلام باقي

بل بل في حال اشتغاله بالكلام حيث شاء منه فالى ان يقع الفراغ فلا يجوز للسامع الحكم بارادة

الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان الاخير قد يتعلق بتخصيص حيثية فقط لا يتعلق

بتخصيص الجميع بطريق الاختصار اللفظ صالح بحيث يضع كل من الامرين لم يحصل الجزم

بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين فيصح

فانتفاء التعلق بالباقي بالاصل الى ان يعلم انا قد عرفت بيد هذا من القول بالاختصاص

بالاخيرة في شيء وان قد عرض اشتباه فيه على بعض فاستوضحه بالتدبر في صيغة الامر فانا

على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة عن القرائن يدل على الندب فلذلك بالاصل

لا انا نقضنا بها كون الفعل راجحا امر متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه

تكونه

تكون زيادة في التكليف غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه وانما

يحمل عليه منقوله عند الغير كما يقول من ذهب الى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا انما

يفرق بين القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة على الجنس على القول بالاشتراك انما

هو في ابهام الوجوب وهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة في الندب وعند بعض اهل

القول بالاشتراك وفي القول ايضا انما هو باعتبار تقليل اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة

الندب بخصوص في الاثبات قال ان الافعال ولا عليها وامثال الذي ذكرناه وما لنا فيه نحن فيه

هكذا انا لا نعلم قصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة

على كل حال فالشك في قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن

خارجا عنده عن موضوع اللفظ لاخفاء لا عن حقيقته بل كان استعمالا له فيما هو موضوع

له حقيقة فيلزم انا اقتصرنا على الاخيرة ان يكون المتكلم ارادها مع الباقي تجوزا او

عن موضوع اللفظ بغيره وهذا بعيد جدا بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات

وانتفاء الدليل في كلامه وفي الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة

فقط على انه لو ثبت لما اشكل جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع ضرورة وجود العلاقة

وقد صرح بالتطوير غير مرة ان العلاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء

في الكل ليست على اطلاقها لانها اشترطت وهي هيهنا مفقودة والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال

بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول بجواز العود الى الجميع

عندنا وعند السيد رحمه الله وليس ما قاله لو جاز مع افادته واستقلاله رجع لفظا

لانه بالاستقلال يغني في التعلق به بغيره وبين الجواز لا يجوز ان يتعلق بغيره لفظا

بما نحن فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع لم يكن

لا زما قال العلامة ليس الى هذه الحجة في جملة جواب عنها وهذه الطريقة توجب على المسئلة

مجلس شوراى ملى
تاسيس ١٣٠٦
كتابخانه

بيان لا يقطع بالقياس بعين ولبيل على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم وينبغي ان يتوقف ذلك
كما اذا قلنا عن اليه لانه تدل دليلا على ان الاستقلال يقتضي لا يجب عطف بعضه على بعض وهذا صحيح
انه وان لم يصح فهو جائز فمن ابن قطع على ان هذا الذي ليس يجب يريده المتكلم وليس اقصر والقطع
عليه لانه على انه يعني ان الشيخ الجواب عن الثاني فان غايته ما يدل عليه انه لا يجوز
على تخصيص بعين الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكن مع ذلك يحتمل لا سبيل الى صرفه
وعن الرابع انا اخترنا عدم الاضمار فقوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء الاول من واحد
تمام … لا يلزم ذلك لانه لو كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو في
المنع ايضا الضعف بل … جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيامها
معنى الاستثناء … العامل نيابة … المعنى المقتضي … لكونها نائبة عن استثني كما ان
حرف النداء نائب عن انادي … سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين
على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا … بعد … ما ذكره الائمة انهم حملوا …
المؤثرات الحقيقية وضعفه … وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل
الاعرابية كذلك فانها هي علامات … ما نقل عن سيبويه من النص على … مع انه … بعض
بعض الكسائي على الجواز … قول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين
في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كما اعطاني واكرمني الامير واعطيت واكرمت الامير …
في المثالين … في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع … على ذلك
بعض محققي المتاخرين … اجتماع … انتفاء المانع … توهم توارد المؤثرين
على اثر واحد … بان العامل عندهم كالعلامة … تعدد العلامات قال
ويدل على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد باسمين متضادين نحو هذا
حلو حامض … لا يجوز خلوهما عن الضمير … في كل واحد منهما بعضه وفيه



بعينه … الاشتراك … لا يقتضي كون كل واحد منهما عاملا
على المبتدا وهو جمع بين الصفتين والثاني يستلزم استغناء الخبرية عن الفاعل عن الضمير
واستقلالا … الضمير … وهو خلاف الفرض … الثالث هو المطلوب ثم ابنه
يجوز سيبويه قام زيد وذهب … الظريفان وان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف
ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه … هنا يخالف ما نقل عنه ثمه
من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا عن الائمة من الخليل وسيبويه
ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه
الجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب جعله مما يليه دون ما تقدمه
لان تعلقه بالامرين يقتضي الغاءه واستغناء فائدته فان القائل اذا قال له عندي
عشرة الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك
الا درهما رجع الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين اللذين وقع استثناؤهما
من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه
منها مثل ما ادخله … بقولنا علي عشرة الا درهمين وهو الاقرار
بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه
يرد الاقرار بالثمانية الى التسعة فيفيد وذلك ظ وعن السادس بالمنع من انه يستقل
عن الاول الا بعد استيفاء غرضه منها وهو … الاعم … المتنازع ومنه يعلم فساد القول
بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى لانه مضاد … اذا عرفت ذلك كله
فاعلم ان حكم عود الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث يصلح لكل واحد منه
حكم الاستثناء خلافا وترجيحا … باعتبار ان بعض من قال بعود الاستثناء الى
الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع … والامر فيه هين وانت اذا امعنت النظر

فالحجة السابقة لم يشتبه عليك طريق [illegible] الوجهين ونفي المختار منهما عن المزيف

ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان ذلك
تخصيصا له واختاره العلامة في النهاية وحكى المحقق عن الشيخ انكاره وانه قول جماعة
من العامة واختار هو التوقف ووافقه العلامة في التهذيب وهو مذهب المرتضى ايضا وله
امثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير
في بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل
يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب لنا
ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة
في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان تخصيص الضمير
مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا لم
يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان مسلوكا به غير سبيل الاستخدام فانه من انواعه
ان يراد باللفظ معناه الحقيقي وبضميره معناه المجازي وما نحن فيه ليس منه اذ المفروض
ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي واريد من ضميره المعنى المجازي اعني
الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين على الاخر من مرجح
والظاهر انه منتف فيجب التوقف فان قلت تخصيص العام اعني المظهر ويصيره مجازا
يستلزم تخصيص الضمير ايضا ويصيره مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص الضمير
لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته فيكون المجاز اللازم من عدم التخصيص
مما يستلزمه التخصيص لكون الاول واحدا والثاني متعددا قلت هذا مبني على ان
وضع الضمير لما كان المرجع عاما له حقيقة لا لما يراد بالمرجع وان كان
مجازا والا فالحق تحقق المجاز في الضمير ايضا على تقدير تخصيص العام لكونه مرادا

بلا لفظ المرجع وحقيقته [illegible] بخلاف المعنى والظاهر وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد
بالعام الخصوص لم يكن الضمير عاما ولم يلزم تخصيصه ولم يصر مجازا فليس هنا الا
مجاز واحد على التقديرين ومما قلنا من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لا ان النقل
فلا يترجح بقوله بعضهن وكذا في نظائرها واما مع التخصيص فهو اللازم وقد
ان التخصيص خير من الاضمار وضعفه ظاهر بعدما قررناه اذ لا حاجة الى اضمار البعض
بل التجوز في الضمير عند فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والقائلون بهما
وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء
عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجع اليه وانه باطل والجواب منع بطلان
المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع احتج الشيخ ومتابعوه
ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل وتجويز اختصاص
الضمير العائد اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل برأسه فلا يلزم
من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الاخر وصيرورته كذلك والجواب
المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة
للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في اللفظ ايضا
فلا يعد العدول عن حقيقة الضمير بتقدير اختصاصه بالبعض مع بقاء المرجع على حاله
في العموم ولما لم يكن ثمة وجه ترجيح لاحد المجازين على الاخر لا جرم وجب التوقف
لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة
خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع
بين الدليلين فيجب حجة المخالف ان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما
اقوى من دلالة العام على ذلك الخصوص لان الخاص ...

فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح معارضا فترجح فلا
حاجة الى الجواب بمنع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم
المخالفة مع ان التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة كلها لا يقصر في القوة عن دلالة
العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات لا خلاف في جواز
تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر ايضا واما تخصيصه بخبر الواحد ففيه خلاف بين العامة
فالاكثر على جوازه مطلقا وقال العلامة انه مذهب جمع من ائمتنا وحكى المحقق عن الشيخ وجماعة
انكاره مطلقا وهو ما ذهب اليه السيد رضي الله عنه فانه قال في اثناء كلامه على تاويل سلمنا ان
[illegible] الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص به ونقل الناس من فصل
ان كان العام خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا وقيل ان كان العام
خص من قبل بدليل منفصل سواء كان قطعيا ام ظنيا وتوقف بعض والى ميل المحقق لكنه
بناء على منع كون خبر الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على
[illegible] الادلة القرانية سقط بوجوب العمل به لنا [illegible]
تعارضا فاعملهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص في
لو عمل بالعام لبطل الخاص بالكلية احتج المانع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي
الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له ولعلمه بالثاني انه لو جاز التخصيص
به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من
التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد
لكانت العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول
ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع الدلالة في بعض الموارد وهي ظنية وان كانت
قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني بالظني سيتقدم من اخر وهو ان

الكتاب فان كان قطعي المتن لكنه ظني الدلالة وحاصل الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي
الدلالة للتنصيص فلكل قوة من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان
الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون
من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي قلنا اما حجة
المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند
الفرقة الاولى بان يخص بدليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان
يخص بمنفصل لان المخصص المنفصل مجاز عندهما دون المتصل والقطعي يترك بالظني
اذا ضعفه التجوز وانه لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء
وان كان ظاهرا في البافي فاذا ارتفع مانع القطع والجواب مثل ما تقدم فان التخصيص يقع
في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيه قطعية المتن واحتج المتوقف بان كلا منها قطعي من وجه
ظني من اخر كما ذكرناه فوقع التعارض فوجب التوقف والجواب ترجيح الخبر بان في
جمعا بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال الخبر بالكلية والجمع ولو من وجه اولى من الابطال
دفع ما قاله المحقق هنا يعلم مما ذكرناه في فصل مبحث الاخبار ان شاء الله تعالى
في بناء العام على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما او لا
والاول اما ان يقترنا او لا والثاني اما ان يتقدم العام او الخاص فهذه اقسام اربعة
الاول ان يعلم الاقتران ويجب بناء العام على الخاص بلا خلاف يعرف الثاني
العام فان كان ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان ناسخا له وان كان قبله
بني على جواز تاخير بيان العام فمن جوزه جعله مخصصا وبيانا له كالاكثر وهو الحق
ومن لم يجوزه من جوز النسخ قبل حضور وقت العمل
ومن لم يجوزه فيتعين النسخ قبل حضور الوقت وسياتي تحقيق ذلك الثالث

ان يتقدم الخاص لان البيان يبنى على العام ايضا فان المحقق والعلامة واكثر الجمهور
وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص ومال المحقق الى النسخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى في
وصريح ابي المكارم ابن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء
الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده ولا كذلك العمل
بالخاص فانه انما يقتضي رفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما
عداه وهو صحيح منقوله بتلك الحقيقة وبين نكات ... بالترجيح ومما يقال من ان العمل
بالعام على تقدير التاخر عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان
فليس التخصيص في اعيان العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص ضعفه ظاهر لان
مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ لانكارها وتجوز لا
في تسمية التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي التساوي كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع
والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص كما مر بخلاف النسخ ونحن ناحتاج
ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو بمنزلة ان لا تقتل زيدا لانه عام
الى ان يأتي على الافراد واحدا بعد واحد وهذا اخصر ولذلك المطول واختار
لذلك المفصل لا شأن انه لو قال لا تقتل زيدا كان ناسخا لقوله اقتل زيدا وكذا ما
بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون متقدما عليه والجواب
عن الاول المنع من التساوي فان تعديد الجزئيات وذكرها بالنصوصية يمنع من
تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان
التخصيص ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه ... التخصيص اولى بالنسبة اليه
ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه انما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني
بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده

انه يتقدم تارة ويتأخر اخرى فيكون بيانا ان الاعتبار بها اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق احتج
للقول بالنسخ هنا عن الشيخ عليه بانه لا يجوز تاخير البيان وكانه يريد به عدم جواز
اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه يقارن الصدور ان كان قد تقدم عليه
يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تاخير البيان والجواب عن هذا
التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على تقدير سبق الخاص
لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض الشيخ لذلك هنا لان الاحتجاج على ما صار اليه لعله
مثل احتجاج الشيخ فانه اشترط ان الاقتران في المخصص القسم الرابع ان يجهل التاريخ
وعندنا انه يعمل بالخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام الثلاثة
وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص ... ان الخاص ان تاخر وورد
قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وح فان كانا
قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام
لتردده بين ان يكون مخصصا او ناسخا اذ كان العام قطعيا والخاص ظنيا
فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما على الثاني
فلا يجوز بل يكون مردودا فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا
وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم الخاص
على العام قلنا ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل
واحتمال التخصيص مطلق مع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه
الى الان بل يدل على وجوده ... المشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ
ح لمعارضة احتمال التخصيص لا يقال ... فنقول ان احتمال التخصيص
مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل

بنفسك في تقييد الأصل ويلزم منه نفي الشرط الذي هو التخصيص لأنا نقول إن علم
ما قدمناه من رجحان التخصيص على النسخ وأنه إذا تردد الأمر بينهما يكون التخصيص هو
المقدم ولا يصار إلى النسخ إلا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تأخير الخاص عن
العام فإن التخصيص ممتنع ح لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز
وهذا يقتضي المصير إلى التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل ولا اشتراط إنما
هو في العدة لكن هذا إنما يتم من الحيثية مع جهل الحال إلا بعلم حصول المانع يجب
الحكم بالتخصيص وإن علمنا تساوي الاحتمالين فلا إشكال في تخصيصنا إذا كان العام
قطعيا والخاص ظنيا فالتخصيص التوقف بل إنما علاه من أصول الفقه الثبوت
وح فلا وجه لجعل التوقف في تقديم الخاص بقول مطلق كما يقتضيه ما ذكرناه من
الأصول بل يستثنى هذه الصورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله وإنما
ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل وإن قصرت لفظه عن أدائه إلا أن سوق كلامه
يأباه هذا وينبغي أن يعلم أن وجه هذا الإشكال على تقدير ثبوته عند أصحابنا
سهل لأن الظاهر أن جهل التاريخ لا يكون إلا في الأخبار واحتمال النسخ إنما يتصور في النبوي
منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى وقال المرتضى ره عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع
العلم بتقدم أحدهما أو تأخره وهذا لا يكاد يقع في الكتاب فإن تاريخ نزول آيات القرآن
مضبوط محصور لا اختلاف فيه وإنما يصح تقديره في أخبار الآحاد لأنها هي التي
ربما عرض فيها هذا ومن لا يذهب إلى العمل بأخبار الآحاد فقد سقطت عنه كلفة
هذه المسألة فإن تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا أنا إذا
فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع إلى ما بعد فعل الدليل من العمل بأحدهما
كلامه وما ذهب إليه من التوقف ههنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم الثاني وقد

بعد الخطاب أو على مذهبهم من أن القائل بالدوران الخارج يمنع من أن يكون مخصصا أو منسوخا
ولا ترجيح لأحدهما فالتوقف    في المطلق والمقيد والمجمل والمبين    المطلق هو
ما دل على شائع في جنسه ومعنى كونه شائعا أن يكون حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك والمقيد
خلافه فهو ما يدل لا على شائع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما أخرج
من شياع مثل رقبة مؤمنة فإنها وإن كانت شائعة بين الرقبات المؤمنات لكنها
أخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة
فأزيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من آخر والاصطلاح
الشائع في المقيد هو الإطلاق الثاني وإذا عرفت هذا فاعلم أنه إذا ورد مطلق ومقيد
فإما أن يختلف حكمهما نحو أكرم هاشميا وأطعم هاشميا عالما فلا يحمل أحدهما على الآخر
ح بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان متضمنين لهما من جنس واحد أو لا
أمرين أو نهيين أم لا إلا أن يكون أحدهما أمرا والآخر نهيا وسواء اتحد موجبهما أو اختلف
إلا في مثل أن يقول إن ظاهرت فأعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فإنه يقيد المطلق
بنفي الكفر وإن كان الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف الإعتاق على الملك
وإن لم يختلف نحو أكرم هاشميا أكرم هاشميا عالما فإما أن يتحد موجبهما أو يختلف
وإن اتحد فإما أن يكونا مثبتين أو منفيين فهذه أقسام ثلاثة الأول أن يتحد موجبهما
مثبتين مثل إن ظاهرت فأعتق رقبة وإن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق
على المقيد إجماعا نقله في ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا تقدم عليه أو تأخر
وقيل نسخ له إن تأخر المقيد فههنا شيئان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا
نسخا أما أنه يحمل المطلق على المقيد فلأنه جمع بين الدليلين لأن العمل بالمقيد يلزم منه العمل
بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع عتق الكافرة

القوم وهو جيد حيث ينفي احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب يعني كونه افضل الافراد
او بارادة الوجوب التخييري وكذا لو يكن احتمال الترجيح للتجوز بما ذكرناه منقبا لكنه كان مرجحا
بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه لما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم
بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف فيبقى المطلق
سليما من المعارض وقد اشار بعض هذا الاشكال فيه واجاب عنه بما يرجع الى
حمل الامر على القيد يقتضي يقين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه
فانه لا يحصل معه اليقين وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم مستقلا مع الدليل الآخر
لرفع الاشكال وهو كما ترى والتقييد ليس بالنسخ لانه نوع من التخصيص في المعنى فان
المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افرادها على وجه يصح ظاهرا الا انه على البدل
ويصير تخصيصه بالمؤمنة تخصيصا او اخراجا لبعض افرادها من ان يصلح بدلا فالتقييد
يرجع الى نوع من التخصيص فيسمى تقييدا اصطلاحا وحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص
المتاخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخا فكذا المقيد المتاخر احتج الذاهب الى كونه
ناسخا مع التاخر بانه لو كان بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون
مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانتفاؤها ضرورة ان المطلق لا دلالة له على قيد خاص الجواب
ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي هنا المقيد فيجب حصول
الدلالة والفهم بعده لا قبل وما ذكروه انما يتم لو وجب حصولها قبل وليس الامر كذلك
وسيأتي هذا من بحث عن قريب الثاني ان يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا
مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب لا تعتق مكاتبا كافرا بقصد الاستغراق كما
هو الظاهر فلا يجزي عتق المكاتب اصلا الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة
في كفارة القتل وعدمه فانه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي وقد ذهب كثير من فقهائنا

علما باننا سامع وهو شرط فيه وربما نقل عن بعضهم المجمل ما لا يفهم وكلاهما باطل الاختيار
المجمل هو ما لم يتضح دلالته وقد يكون فعلا ولفظا مفردا ومركبا اما الفعل فحيث
لا يقترن بما يدل على جهة وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك المتردد بين معانيه
اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول
اذ لولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال واما اللفظ
المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما
في مرجع الضمير حيث يتقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا وضربته
لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان
تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به يوجب الاجمال فيما احل
وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذ عرفت هذا فههنا
فوائد الاولى ذهب بعض جماعة من العامة الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا والاكثرون
على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو مجموع العضو
الى المنكب فيكون حقيقة فيه فظاهر احتمال الاستعمال فلا اجمال فيه وايضا
لفظ القطع انه الابانة عما كان متصلا به فهو حقيقة فيه فلا اجمال احتج القائل بان اليد
يقع على العضو كله وعلى ابعاضه وان كان لما انهم يقولون توضأت وغسلت يدي
الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى
بالانامل وكذا الكتابة بيدي وانما كتب باصابعه فان يقع تجري فيما يد مجرى انسان
على قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان
على ابعاضها لا يقع اسم اليد على كل بعض من هذا العضو واحتج بعد القطع ايضا بمثل ذلك

بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال انجرح يده بالسكين قطع يده فحصل الاجمال
والجواب عنهما الاول بان لا اشتراك بوجود معنى الحقيقة والمجاز ولفظ اليد ان كان حقيقة
في الكل الى المنكب فهو فيما عداه مجاز متوقف على ضميمة القرينة وفي المذكور مجاز اشهر
الذي دخل فيه لفظ اليد ولفظ الاثنان عنه معقول اما شركا في تبادر
المجاز عند الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد في
الابعاض متعارفا وعند الاثنان فان ذلك التجوز لا يقتضي اجمالا بل الاية تكون
ظاهرا في الكل بحيث لا يبقى حمله على بعض صلة الفهم والواقع خلافه وعن الاخير
بمثل ما تقدم بيناه ان القطع ظاهر في الابانة الثانية عليهما عدة في الجمل نحو قوله لا صلوة
الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح
الا بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهرا مثلا ان كان الفعل المنفي شرعيا كان لا
المذكورة او لغويا والحكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا اكثر حكمه نحو محله في
انه لا اجمال فانا لا نكلمنا اذا ثبت كون حقيقة شرعية في الصحيح من هذه
لكان معناه لا صلوة صحيحة ولا صوم صحيحا ونفي الشرعي ممكن باعتبار فوات
او الجزء وقد اخبر الشارع بمقتضى للارادة فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية
كما هو الظاهر فقد ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثل هذا يقصد منه نفي الفائدة
والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينا ايضا
فلا اجمال ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح
كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا
فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول ليس هو منه وانما هو
احد المجازين لكثرة التعارف ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة فلم

بان

بان العرف في مثله مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما
الاجمال والجواب اختلاف العرف في الفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلافهم في انه في الصحة
او في الكمال فكل منهم يجعله على ما هو الظاهر عنده لا انه متردد فيهما فهو
لا اجمال لانه ظاهر عند كل شيء وتنزلنا الى التسليم ترددهم بينهما فكون نفي الصحة اولى
نفي الصحة راجح لما ذكرنا من قربها الى نفي الذات ش المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي
ممكن لفوات شرطه او جزئه فيجري النفي على ظاهره ولا يكون هنالك اجمال كذا
مع اتحاد حكم اللغوي فانه يجب صرفا لنفي الى الحكم واما اذا كان له حكمان الفضيلة
والاجزاء ولا يلحقها اولى من الاخر فحصل الاجمال والجواب ما قدمناه فلا نعيده
الثالث اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم وخالف فيه البعض الحق الاول لنا ان من استقرى كلام العرب علم ان مرادهم في مثله
باطلاقه انما هو تحريم الفعل المقصود منه فالاكل في الماكول والشرب في المشروب
واللبس في الملبوس والوطء في الموطوءة فاذا قيل حرمت عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير
او الامهات فهم السامع منه الفهم عرفا بحيث يتضح ان الله فلا اجمال الحظ فان
العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن
اضمار الجميع فانه انما يقدر بالضرورة فتقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء
منها فلا دلالة على البعض المراد بخصوصه وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم
وضوح الدلالة على البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثل
المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة
الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل الى ما يكون قولا او مفردا او مركبا او فعلا
فعلا على الاصح وبعض الناس خالف في الفعل لانه ما به الاقوال فانه سبحانه ومن

وهو كثير كقول الله تعالى صفراء فاقع لونها الى اخر الاية فانه بيان لقوله تعالى ان الله

يامركم ان تذبحوا بقرة في الظاهر لوجهين وكقوله ايضا في قتل الشارع من الحج بيان لقوله

ولله على الناس حج البيت وبعلم كونه الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده واخرى

كقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وحينا بالدليل العقلي كان يذكر مجملا

وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك

الفعل هو البيان والا لزم تاخيره عن وقت الحاجة واذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين

اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت الخطاب

الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل المرتضى فقال الذي يقتضيه

ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة

فان القطع بجواز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الى

وجوب الاستغراق فظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وحكى العلامة قدس سره عن بعض العامة

بعد نقل الاقوال التي ذكرناها عنهم قولا اخر هو جواز تاخير بيان ما ليس له

كالمجمل اما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه

التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد

وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق لا يكاد يظهر فرق بينه وبين قول السيد بعد امعان

النظر في الامر بهذا النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل البحث وانما ذكره في اثناء

الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على ان الله تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور

والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب ان كان مرادا بالخطاب وبعيد هذا من

العلامة قدس سره عن قول السيد بموافقته له لا القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ

به مع ما فيه من البعد المخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط تاخير الناسخ حتى انه

في

في بيانات النسخ على شرط من غير توقف ولا اشكال وجعل غيره وجها للفرق

بين التخصيص والنسخ واما ما يوهم ظاهر عبارة السيد من تخصيص المنع من جواز التاخير

بالعام وعدم تعرضه للمراد من البيان اهو المتصل بغيره بحيث بعد التزم

من المخالف فلانا نقول لا ذاهب قبله المنع لكل ما له ظاهر ويليه منه خلا فيه والتقى بالبيان

الاجمالي فقد ثبوت بان كلام السيد في الاحتجاج يعرب عن الموافقة في كلا الوجهين

وسيراه وكان العلامة قدس سره لم يعط الحجة حق النظر والا لبين له الحال هذا والذي

يقوى في نفسي هو القول الاول لنا انا لا نتصور مانعا من التاخير سوى ما يتخيله

الخصم من قبح الخطاب معه على ما سنسمعه ونبين ضعفه ولا يمتنع عند العقل

فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها كتوطين المكلف وتوطين النفس على الفعل الى وقت

الحاجة فانا نعلم وجدانا ما فيه من طاعة يترتب الثواب عليها ومع ذلك تسهيل

للفعل المامور به حجة المانعين على عدم جواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز

خطاب العربي بالزنجية من غير ان يبين له في الحال والجامع كون السامع لا يعرف

المراد منهما والجواب منع الملازمة والفرق بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا

بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته ويطيع ويعصي بالعزم

على الفعل والترك اذا بين له واما حجتهم على منع تاخير بيان ما له ظاهر فيعلم ايضا

من حجة المفصل وكذا الجواب احتج المرتضى على جواز تاخير بيان المجمل بما ذكرنا

وهو انه لا يمتنع ان يعرض فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها قال وليس لهم ان يقولوا

هاهنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة

لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الانسان ان يدعو بعض عبيده ويقول له ولينتقل الى البلد

وعولت على كفايتك فاخرج اليه غدا وفي وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة

بتفصيل ما تعلق به وتأخر وتذرها الى الان عند ثم بعث وانفذها اليك عند الحاجة

فى عمالة بعثها فانما تاخر العلم بتفصيل صفة الفعل الى ان تاخر انزال الكلف على

ولا خلاف فى انه لا يجب ان يكون فى حال الخطاب قادرا ولا عالما بوجوه التمكن وكل العلم

بصفة الفعل هذا ملخص كلامه فى الاحتجاج للشق الاول من مذهبه موجبا واضح الانواع

فيه واحتج على الثانى اعنى منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان الفاظ

اللفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان

يدل فى حال الخطابة انه متجوز باللفظ ولا اشكال فى قبح ذلك والعلة فى قبحه انه خطاب

اريد به غير ما وضع له من غير دلالة فان الذى يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول

الحكيم لغيره افعل كذا وهو يريد التهدد بذلك او يقول اقتل زيدا وهو يريد اضربه

الضرب الشديد الذى جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا وان يقول رايت حمارا وهو يريد

رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك وهذا المعنى بانه الحقيقة من غير قرينة لان

يستعمل الخطاب او يريد المجاز لا بد له من دليل ليس تاخير بيان المجاز بل هذا اولى

الخاطب الحكيم لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولا يعدل عما وضع له الا ان يبين ولهذا

خطابنا مع الحكيم صدقه فاذا اراد مخصوصا فلم يرد الا ما للفظ موضوع غيره وكذلك

له عندى تخ وانما استعمل اللفظ الموضوع فى اللغة للاجمال فيها ووضعوه له وليس

مثل اللفظ العموم وهو يريد الخصوص لا نراه اريد اللفظ بما لم يوضع له ولم يدل عليه

دليل الثانى ان تجويز التاخير يقتضى ان يكون المخاطب قد دل الشئ على خلاف ما هو به

لان لفظ العموم مع تجرده يقتضى الاستغراق فاذا خاطب به الحكيم من ان يكون قد دل به

على الخصوص وذلك يقتضى كونه دالا على الاذى ان يكون قد دل على العموم فقد دل

خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم فانتقل ابى المنقول كذا

قوله الى سقوط الاستفادة ... فيه نظر لانه ان اراد سقوط الاستفادة من الكلام وانما هو فى اجمال

الافادة فى مستقبل الاوقات كما هو فى التاخير فى التكليفات وان اراد سقوطها الى ذلك

الوقت فلا فرق بين التكليفات والاخبار فى هذا الزمان فان فيه جايز فى كليهما وان على ذلكه

عند الحاجة الى الفعل فانما حضور زمان الحاجة ليس شرطا فى دلالة اللفظ فان دل

اللفظ على العموم فيجب ان لا يدل الشئ بعد حضور الزمان مثله فى حال الحاجة على ان

وقت الحاجة انما يعتبر فى القول الذى يتضمن تكليفا فاما الاخبار فلا تعلق لها بالتكليف من

وضرب الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب ايضا الى غيره

من مستقبل الاوقات وهذا يؤدى الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان

الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا وتبين

له فى المستقبل لا يمكنه فى هذه الحالة به شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل

يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب

ان يعتقد خصوصا الى ان يدل فى المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط

وكذا اعتقاده للخصوص ليس يعتقد الان فان يعتقد انه على احد الامرين

اما بالعموم او الخصوص ينتظر وقت الحاجة فاما ان يدل على ما له يعتقد العموم

او يدل على الخصوص فيعمل عليه هذا هو نص ما احتج به الواقف فى العموم فى صفاته

من يذهب الى ان لفظ العموم مشترك بظاهره على قبح الوجه هذا جملة ما احتج به

على هذا الدعوى بالغنا فى تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا لنا لاند

من زيادة التهذيب الجواب اما عن الاول فبان النقض بالنسخ اولا ويقولون ان من شرط

المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية ينتهى بانقطاعه حتى انه عد من

شرائطه بعلم بتلك الغاية على سبيل الجملة ويحتاج فى تفصيلها الى دليل سمعى فنحو قوله

على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم ونحو فلا بد من كون اللفظ المنسوخ ظاهرا فى الدوام

والاستمرار بعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلافه لان اللفظ استعمل اللفظ الذى

له حقيقة فى غير تلك الحقيقة من غير دلالة فى حال الخطاب على المراد من هنا

بعض اصحابه هذا القول والزم المنع في النسخ ايضا كما حكيناه عن العلامة فاوجب اقتران
بيانه الاجمالي بالمنسوخ قوله ان هذا الحق ولكن السيد قد ادعى الاجماع على خلاف هذه
المقالة كما مر اليه الاشارة وجعله وجها للرد على من منع تاخير بيان المجمل فقال قيل
اجمعنا على ان الله تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي
ينسخ فيه عن وقت الخطاب ان كان مرادا بالخطاب الا انه اذا قال صلوا اراد بذلك غاية
معينة فلا انتهاء لها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب بعموم فوائده
ومراد بالخطاب به وهذا هو نقض مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل لم يجز
عندهم الا بجرى خطاب العربي بالزنجية فان قالوا ليس يجب ان يتبين في حال الخطاب كل
مراد بالخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا في الخطاب المجمل مثل ذلك فان قالوا الحاجة الى بيان
هذا النسخ مقابلة العبادة لان ذلك بيان لما لا يجب فعله وانما يحتاج في هذه الحال
الى بيان صفة ما يجب فعله قلنا هذا هدم لكلامنا لانه ومن عليه في تجويز تاخير
البيان لانكم تجيزون البيان بشيء يرجع الى الخطاب لا لامر يرجع الى تاخير علة المكلف
في الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى تاخير العلة وتمكين
من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالات
وقد لا يبلغ في وقوع التمكن من نفس العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لامر يرجع
الى تحسين الخطاب فانا لا نخاطب الا بان يكون له طريقا الى العلم بجميع فوائده فهذا
ينتقض بمدة الفعل وغايته لانها من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها ونظير
قول من يجوز تاخير بيان المجمل لا نه يلحقه التريث بفهم الخطاب المجمل بعض فوائده دون
بعض اخر وقد اجزتم مثله في الرجوع الى تاخير العلة بعض منكم لهذا الاعتبار ذكر هذا
بعينها وتمام ظننا هاهنا بطولها لمتضمنها تحقيق المقام له وعليه فمن يعتمد عليه كلامه

وينقض

وينقض ايضا بانه لا ريب ان تقضيه دليل بعض من منع تاخير بيان المخصص فانهم ادعوا
الامتناع على تقدير انها لا يكاد يخفى على المتامل طريق تغيرها وسوقها بحيث ينتظم
مع محل النزاع ولما تابيا ما يحل بحقيقة انه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في
المعنى الموضوع له الى القرينة وان ذلك هو المائز بين الحقيقة والمجاز وفي تاخير
القرينة عن وقت الحاجة فاما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل
على المنع منه غير ما من جهة الوضع ودليل ما تخيلوا من استلزامه الاغراء بالجهل
فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز و
انتفاؤه هنا قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير فظهر فرضنا
عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة
وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا وقد علم هذا انه لا نزاع في جواز تاخير
القرينة عن وقت التلفظ بالحاجة بحيث يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه
تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء وبعده وتخوه اذا قام المتكلم الى
على ارادة العود الى الكل كما مر تحقيقه ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى
الحقيقة لم يجز ذلك لا ستلزامه المجاز والذي يظن في موضع النزاع اعني لا اغراء
بالجهل انما على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصص بالدليل العقلي وان لم يعلم
السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك خلافا عن احد وجوزه اكثر
المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم عن محققي العامة اسماع العام المخصص
بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص مع ان ما ذكروه التوجيه للمنع هنا لو تم لاقتضى
المنع هناك ايضا لان السامع للعام مجردا من القرينة يحمله على الحقيقة كما ظن انه
مراده فيكون اغراء بالجهل فانا اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد الفحص

عن المخصص الذي هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها لا بد ان يعتبر علينا بحكم ح
بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى يحصل عندنا الحد و
ذلك فوجود القرينة باطلاع المكلف عليها ويعلم انه يقتضيه العجز لسيدة انه تكلم على
المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ... قطعه حيث قال ومن
ما يلزمهم ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب
بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقده هذا المخاطب الى ان يعرف من
الاصول فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد في الجملة انه يتفق ما يبين له
قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما
انه اذا خوطب في الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد ولا كذلك
اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان
يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل
وما مور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة
المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد افاد الامر الى انه خاطب بما
لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا هو قول من جوز تاخير البيان ولا فرق
في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه
فيه معرفة المراد يجري مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا
ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر
وليس كذا اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على ان يقرن بيانا
الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان يرجع الى تامل الاصول هذا كلامه وليت شعري
كيف غفل عن ... التعليق فقال لا اذا جوزت اسماع العام المخصص من دون

اسماع

اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا في الاصول والمخاطب مكلفا بالرجوع اليها فما الذي
يجب ان يعتقده المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص في الاصول فان قلت يتوقف
عن اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد انه يمتثل العموم ان لم يظهر المخصص قلنا
ما الفرق بين هذا وبين ما قلناه من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما
وجود القرينة وتمكنه من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين في موضع النزاع قلنا
القرينة وان كانت موجودة لكن العلم بها موقوف على فحص ان نرجع فيها اليها فقبل ذلك
الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يردها المخاطب هنا من غير دلالة على
التجوز وهو الذي نفيت الاشكال عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين
وانما يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فابطل مثله ذلك في موضع النزاع
ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة عن حال الخطاب
مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلاثة فانه بعد التعليل ثم دلالة العرف على القبح في
الكلام هي في غير محل النزاع موجودة بعدم الاشتراك في مفهوم التجوز ولا يقتضي
الشروع في جميع الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت
الحاجة في الوجه الاول يعني لا ... عن الفعل المهدد عليه يقارن الخطاب فلا بد
من اقتران البيان به وايضا فحقيقة التهديد بعرفها انما يحصل مع مقارنة قرينة
اللفظ فالقبح الناشي من تاخير القرينة ح انما هو باعتبار عدم تحقق مسمى التهديد
المطلوب حصوله لا بمجرد كونه تاخيرا والوجه الثاني فرض وقت الحاجة فيه متاخرا
منعا قبح التاخير عنه وانه فرض مقارنة الخطاب لعلمنا ولا يجد به والوجه الثالث
ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التاخير
اليه فيجب اقتران القرينة بها بالخطاب قضاء العرف بقبح التاخير فيها ظاهر ايضا مع ان

بحجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى لا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا
علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه من جملة المجمعين ولا بد
في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه
عنهم ومن هاهنا يتجه ان يقال ان المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة
القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما مع معرفة
الاصل والنسب للخارج عن المعتبرين واما الاجماع عندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلا
المائة من فقهائنا من قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار
اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا اغترار بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة
من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة
هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل
وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية حتى جعلوه
عبارة عن مجرد اتفاق جماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح
من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد في الذكرى
من تسميتهم لما اشتهر اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتأويل
الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او بارادتهم الاجماع على روايته
بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة ع لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة
اجماعا لا تدفع المناقشة التي ذكرناها عن العدول عن المعنى المصطلح المتقرر في علم
الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من تضعف انتفاء الدليل
على حجيته مثل ما سنذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فانه مع ما
في التفاتهم من بين وقرينة تأويل الخلاف فانا رأيناهم في مواضع لا يكاد يمكنها بيانا

وبالجملة فالاعتراف بالخطأ في كثير من المواضع خير من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا منها
واقول اعلم اذا عرفت هذا فهاهنا فوائد الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع
في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف
وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين
اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ
الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة
للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه
المقارب لعصر ظهور الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به
بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق
الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم
باسرهم على التفصيل واعترض عليه العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا
ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه
بعد الاحاطة بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض فان القائل لا ينكر ان كلا
ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا
والعلامة انما يدل على حصول العلم من طريق النقل بحيث يمكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة
لا يصح به قوله انا نعلم علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار الثانية
قال الشهيد في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا
قطعا وخصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ع ومع عدم علم العين
لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم الخلاف فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف
وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع

من الانفحاج على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام
عندي ضعيف لان العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد
دليلا وليس الخطاء بمامون على الظنون وانما يحكى فيها ايضا عن بعض الاصحاب
الحاق المشهور بالمجمع عليه وهو مستغرب ان كان مراد قائل الحجية لا في كونه
اجماعا واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن في
جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى وضعف
بجوابه(؟) ذكرناه في الفتوى بان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل
زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشهورا في كلام الاصحاب حدث بعد زمان
الشيخ ره كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه
وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشاوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة
اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل
بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ
وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد قدس سره وممن اطلع على هذا الذي
تبينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي
الدين بن طاوس وجماعة قال السيد ره في كتابه المسمى البهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي
الصالح ورام بن ابي فراس قدس الله روحه ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت
على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والان فقد ظهر ان الذي يفتى
به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين    اذا اختلف اهل
العصر على قولين لا يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث خلافا لبعض اهل الخلاف
ومثلوا له بامثلة منها ان الجارية المشتراة البكر اذا وطئها المشتري ثم وجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد

وقيل

وقيل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت ما بين قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث
ومنها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق والقول بالفسخ بالبعض دون
البعض قول ثالث وتحقيقه عندي على التفصيل بانه ان كان الثالث يرفع شيئا متفقا عليه
والا فلا وذلك كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب
لانه وافق في كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل يتجه على اصولهم لانه في صورة المنع اذا ارتفع
يكون قد خالف الاجماع فلم يجز واما في صورة الجواز فلم يخالف اجماعا واما نحن فسواء عندنا
المنع على اصولنا المنع لان الامام في احدى الطائفتين قطعا والحق مع واحدة منهما
والاخرى على خلافه فاذا كان الثالث بهذه الصفة فالثالث [illegible] وهكذا
بناناد(؟)    اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين فان نصت على المنع من الفصل
فلا اشكال وان عدم النص فان كان بين المسئلتين علاقة بحيث يلزم من العلم باحدهما العلم
بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامراة وابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة
قال في الموضعين ومن قال ثلث ما يبقى قال في الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن
بينهما علاقة فالقوم يجوزون الفصل بينهما والذي ياتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام
مع احدى الطائفتين قطعا فلازم ذلك وجوب متابعته في الجميع وهذا الكلام واضح
اذا اختلف الامامية على قولين فان كان احدى الطائفتين معلوم النسب ولم يكن الامام
مع احدى الطائفتين ولا دليل قطعيا يوجب العمل على قولها لان الامام معها قطعا وان
مع احدهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير في العمل بايهما شاء وحكى عن بعض
الاصحاب القول باطراح القولين والتماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ ره تضعيف
القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام قال وهذا ايضا لما ذكره لان الامام مشتارا(؟)
على قولين تخيير(؟) العمل بقولها ومنع من العمل بالقول الاخر لو تعين الاحتجاج

ما علم المعصوم لان كلام المحقق وجيه هنا اذ الذي يسهل الخطب علينا عدم وقوع مثل ما ذكره
الاشارة اليه   قال المحقق اذا اختلف الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقها بعد ذلك
على احد القولين قال الشيخ ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل
على ان القول الآخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون في العمل ولو قلنا ان يقول لا يجوز ان يكون
مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد على الاحتمال لصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام
هنا كما ترى في غاية الحسن والوضوح   اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر
الواحد بناء على كونه حجة نصا اليه قوم وانكره آخرون والاقرب الاول لنا ان دليل
خبر الواحد كما ستعرفه بناء على عمومه يشمل ما نحن فيه احتج الخصم بان الاجماع اصل
من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع كليته فان السنة اعني كلام الرسول
اصل من اصول الدين ايضا وقد تقبل بخبر الواحد فلنا ان لا يبعد ان الاجماع من ان يكون
عليه باعتبار انه مقيد للعلم والتي الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفى العلم ولكن
وصول الاخبار من قبل الاخبار فيكون حجة في حال كان حاله من المدرك اي طرق
الاسناد الى العلم والفرض انتساب الى الرواية فمن دل في اثبات مقتضي بالاجماع ثم لا
حيث يدخل في حيز النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله ما يشترط فيه ويثبت له
الحقيق الاحكام الثابتة له من حكم التعادل والترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه
سبق الى كثير من الاوهام خلاف ذلك لانه ناشئ عن قلة التأمل فقد يقع التعارض
بين اجماعين منقولين او اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح بتقدير ان
هنا الشيء من انواع الاحكام بالتعادل وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول
والخبر من حيث احتياج الخبر الا الى نقله او ما يشاكل في النقل وانتفاؤه مثله في الاجماع
وسببا ان قلة الوسائط من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الحديث انما يقوى في الترجيح

الاجماع

الاجماع على الخبر الا انه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتصدين لنقله
بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب الترجيح الى حين وجوهها شرطا بانتفاء ما يا
او ما يزيد في جانب الآخر كما ستعرفه الثانية اعلم ان بعض الاصحاب يستعمل لفظ الاجماع في
المشهور من غير قرينة في كلام على تعيين المراد فمن هذا شانه لا يعتد بما يدعيه الا
الان يبين ان المراد به المعنى المصطلح ومن الظن ان فهم الا ان يدعي ظاهر هنا
الشهرة للاجماع في الحجية كما اتفق لذلك الشهيد مع تلوح في الاعتذار عن ترك النظر
في الاخبار   ينقسم الخبر الى متواتر وآحاد فالمتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه
ولا ريب في امكانه ووقوعه لا يعتد بما حكي من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في ذلك
فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد العلم
لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذاك الا من الاخبار قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه
يجوز الكذب على كل احد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد منهم كذب الآخر
قطعا لان المجموع مركب من الآحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب
الجميع ومع تجويزه لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه
عن موسى وعيسى انه لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة نبينا فيكون باطلا ومنها ان اجتماع
الخلق الكثير على طعام واحد ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم يؤدي الى تناقض
المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها انه لو افاد
العلم الضروري لما فرقنا بينه وبين ما يحصل منه كما نفرق بين العلم بالضروريات واللازم
باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا
بينهما فرقا ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه ومخالف
لخالفنا وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك في الضروري فهي كشبه

وضبطا للشرائط ليتضح الجواب اما تفصيلا فالجواب عن الاول انه لا يمتنع ان يحكم الجماعة بما لا
يحكم الواحد جزء العشرة وهو غلط فيما ذكرتم فانه من الاشخاص وهو غلط لتحقق البلاد
دون كل شخص على انفراده وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل شرائط التواتر
فلذلك لم يحصل العلم وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع على
الاكل بوجود الداعي بخلاف كل الطعام الواحد بالجملة فوجود العادة هنا وعدمها هناك
ظ وعن الرابع ان تواتر النقيضين ممتنع عادة وعن الخامس ان الفرق الذي يعلم بين العلمين
انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضروري وقد يختلف النوعان بالشخص(?)
ويعلم هنا الكثرة استيناس العقل باحدهما دون الاخر وعن السادس ان التصوير(?) لا
يستلزم الوثوق بجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان
حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط بعضها في المخبرين وبعضها في السامع
فالاول ثلاثة الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب
الثاني ان يستند علمهم الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء
الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط بالغا
ما بلغ عدد التواتر والثاني امران ان لا يكون عالما بما اخبر به لاستحالة
تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي
موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد المرتضى وهو جيد وحكاه عنه جماعة من
الجمهور ... على السيد المرتضى انه اذا كان هذا يمنع العلم الحاصل من التواتر
مستندا الى العادة وليس بموجب عن سببها في شرط ... والنقضا(?) بحسب ما يعلم
الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اي فرق بين خبر
البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر

وتسبيح



الحصى وما اشبه ذلك واي فرق ايضا بين خبر البلدان وخبر النص الجلي على امير المؤمنين ع الذي
تنفرد الامامية بنقله والا اجتزم(?) ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كالعلم باخبار
البلدان وقد اشترط بعض الناس شروطا اخر ظاهرة الفساد فاعرضنا عنها
اخرى قد تكثر الاخبار في الوقايع بحيث لكن يشتمل كل واحد منها على
معنى مشترك بينها اما بجهة التضمن او الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى
المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع امير المؤمنين ع في حروبه من قتل في غزاة بدر كذا
وقتل في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك عنه
وان كان لا يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع وخبر الواحد هو ما لم يبلغ
حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلت وهل يفيد العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام
القرائن اليه زعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضم اليه القرائن والاصح الاول لنا انه
لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم القرائن من صراخ وجنازة وخروج
المخدرات على حال منكرة غير معتادة من غير موت مثل ذلك الملك وكان يملكه
فانا اذا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم بموت الولد ونجد ذلك من انفسنا وجدانا
ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا الحال في كل ما يوجد من الاخبار التي تحف بمثل
هذه القرائن بل ربما ادعينا انا نعرف صحة مضمونها بحيث لا يتخالجنا في ذلك ريب لا
يعتريها فيه شك احتج المخالف بوجوه احدها انه لو حصل العلم لكان عاديا اذ لا علية
ولا ترتب الا باجراء الله تعالى العادة بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد واتفقا
اللازم بيانا الثاني انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على
ذلك الوجه بالامرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم ظ لان المعلومين [illegible]
في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به

المنع

لوجب القطع بتخطئة من يخالف في الاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول فبما
من انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مسألة فانه لا يخرج عن العلم واما عن الثاني فبانه
اذا حصل القطع بشيء امتنع ان يحصل مثله في نقيضه عادة واما عن الثالث فبالتزام
التخطئة حيث وقع ولم يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع
المدعى خلافه في المسائل الاجتهادية وما عري من خبر الواحد عن القرائن المفيدة
للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق
ره عن ابن قبة ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف لكن الاعراض عنه حقيق
وهل هو واقع ام لا اختلف الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى
وابي المكارم بن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وصار جمهور المتأخرين
الى الاول وهو الاقرب لنا وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
دلت هذه الآية على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم وهو يتحقق
بانذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع
العائد الى الطوائف وعلقه باسم الجمع اعني القوم وقد يراد المجموع ومن البين
تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص كل بعض من القوم ببعض من الطوائف
فلو لم يكتف به وكان بلوغ التواتر شرطا لينذروا كل واحد من قومهم او ليبلغ
البعض الذي يحصل بالتواتر كل واحد من القوم او ما يؤدي هذا المعنى فوجوب الحذر
عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد
فان قيل انما يلزم وجوب الحذر لو كان في الآية ما يدل عليه فان امتناع حمل لعل
على معناها الحقيقي باعتبار استحالته على الله تعالى يوجب المصير الى اقرب المجازات

اليه

اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت فيها ايضا بما سبق انه لا معنى لجواز الحذر وندبه
ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضي
وحيث يوجد فالطلب لا يقع الا على جهة الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب
المجازات لا الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح
دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف فان الخبر اعم منه قلت
هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف وقريب منه ذلك في الجمهرة
والقاموس فالمعرف به فقط ايضا لا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم
وما يرجع اليهما من الاعتبار اليهما وفيها لا ينفك عن التخويف فان الواجب يستحق
العقاب تاركه والحرام يستوجب العقوبة فاعله واذا ثبت الانذار الدلالة على قبول
خبر الواحد فيهما فالعمل بالبواقي سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه
يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيها ايضا بنحو من التجوز في الخطاب بناء على تفسير الانذار
على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف
على ثبوت الحقيقة المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين للفقه في زمن الرسول
على الوجه ليتعين حمل الخطاب عليها والكلام في اثباته ومعناه اللغوي مطلق الفهم
الحمل على الاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت
على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند
مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوأ
من الفاسق وفساده بين وما قيل من ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان
المبنى على القول بحجيته فيكون من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها الثالث

قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة ع واخذوا عنهم ادركوا اعصارهم على رواية اخبار
الآحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن
الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار وفي زمن امام بعد
امام ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة ع حديث
يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في نهاية الاصول اما الامامية
فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية
عن الائمة ع والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد
ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد حكى المحقق عن الشيخ سلوك
هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبار الآحاد المروية عن الائمة مقتصرا عليه فادعى
الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي
منهم عولوا على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى
في ذلك وهذه عادتهم من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى زمن الائمة ع فلولا ان العمل
بهذه الاخبار جائز لانكروه ولتبرؤوا من العامل به وقد احتج اهل الخلاف ايضا
بمثل هذه الطريقة فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم
من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر
ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم
العادي باتفاقهم كالقول الصريح الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية
التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت في نحو زماننا منسد قطعا
اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع
طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة

البراءة

لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان
التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت
بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار
الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها
لا يقال لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعوى المدعي ظن
اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو باطل
بالاجماع لانا نقول الحكم في الشهادة منوط بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها
ومثله الفتوى والاقرار فهي اشبه بالاسباب الشرعية مثل
زوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها واين هذا من محل النزاع فان المقرر
فيه كون التكليف منوطا بالظن لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون
وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه
من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة
خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق
من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ فمن
الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع
علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها على الامارات المفيدة
للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم و
يستوي حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء
الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع
والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود

الخبر الجامع للشرائط الا بثبت العبد الظن الراجح بان التكليف بخلافه وان الظن الظاهر مثله
يقال في مسائل الاصول ان التفت انها تجوز ما ذكرا جوابي الكتاب حجة القول الاخر هو
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهي عن اتباع الظن وقوله تعالى ان يتبعون
الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وجه الدلالة انه تعالى ذم اتباع الظن
والنهي والذم دليل الحرمة وهي تنافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن ومنها
ذكره السيد المرتضى رض في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد
وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله
ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها
في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا
الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة
ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الاحاد ويجري
ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وخطره وقال
في المسألة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات
ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية وموافق بانهم لا يعملون في الشريعة
بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة
من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين
ان الامامية يدفع ذلك ويقولوا انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتأمرون
الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على
الرضا بما فعلوا لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى
الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالآيات انا نعلم

والمطلق

والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان الذم ظاهر بحسب السوق في الاختصاص
باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على انهم كانوا يعتقدون نحو ابن الله تعالى مخالفة
لله وانه يضار لغيره مما يتنافي مفهومها او ملاحظتها للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما
بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه لنا مع ما علم في الوجه
الرابع من الحجة لما صرنا اليه في اجماع او ضرورة يقتضي مشاركتنا لهم في التكليف
بتحصيل العلم فيه لا ريب في انسداد باب العلم عنا دونهم وهذا واضح لمن تدبره
ونذكر ما اما ذكره المرتضى فجوابه اولا انا نعلم الضرورية بان الامامية يعملون بخبر
الواحد وقطعي حاصل لنا الان قطعا واعتمادنا في الحكم به على نقل له نقض غرضه
اذ لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبر واحد وثانيا انا التكليف بالحكم الشرعي ثم
عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في مثل الحاجة الى العمل بخبر الواحد
الا انا نحصل افادة وامكانه في عصره وما قبله من زمن ظهور الائمة عليهم السلام لا يجدي الى
الى زمان عدم الامكان ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل
تمكنهم في ذلك الاوان من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم
فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه على
العلم وقد اورده السيد على نفسه في بعض كلامه حتى لا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طرق
العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم
بالضرورة من مذاهب ائمتنا عليهم السلام فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك
فيه ولعله الاقل يعولون فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع
فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرقه ذكرها
تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب

ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية ممنوع في هذا الزمان قطعا
فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير ممكن والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم لا اشكال
ولا نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا فيستثنى من الاخبار ويتعين هنا من الادلة
المفيدة للظن في اصالة حجية لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة كاقتضائه وانما المانع
امكان تحصيل العلم فيها فقضا العمل بها لا يتوقف على قيام الدليل القطعي عليه الا ما خرج منها
الا ان الى ما يتعلق بشقة البحث على ما سيتضح على العمل بخبر الواحد عند من يرى ان السيد قد
في جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على
صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة
للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد
ويبقى الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة
فيه فانه عجيب ويمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما اتهمه من كلام اوائل
المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد حكى المحقق عن ابن قبة
جماعة منهم القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من حال الشيخ وامثاله
من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها
في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى الا يسيرا فانه لم يتضح
في كلامهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء
المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن العاضدة لها متيسرة كما اشار اليه
السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه وتفطن المحقق
من كلام الشيخ لما ذكرنا بعد انه ذكره في حكاية الخلاف فحكى انه عمل بخبر الواحد العدل
من الطائفة المحقة وادعى احتجاج القوم من الجانبين فقال ذهب شيخنا ابو جعفر

ال

الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين
انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ودونها الاصحاب لا
ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي يتبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على
العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر
نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه
سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكرناه عنه وزاد في تقريبه ما لا حاجة
لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة
اليه لما اهتم الفقهاء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا للتكثير
من القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر لا انه الدليل وانما الثالث من جهة القول الا
وكذا اعتمادهم بالزوائد فانه يحتمل ان يكون بناء المتواتر وحرصا عليه على هذا التحمل
ويرشد الى هذا ميلهم الى المنع في اصول الدين لان التعويل على الاحاد فيها غير معقول ولعل
بذلك المرتضى على نفاقها حيث تخلف منهم الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ما احطنا بما
ذكرناه وان اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجة الناصر للبقاء في بقية الوجوه لا سيما
الاخير كما ترى      والعمل بخبر الواحد مشروط بشروط منها ما يتعلق بالراوي الاول التكليف
فلا يقبل رواية المجنون والصبي اذا كان غير مميز والحكم في المجنون ظاهر وفي الصبي نقل
الاجماع عليه بين اهل الخلاف واما المميز فلا يعرف فيه بين الاصحاب خلاف وجمهور اهل الخلاف على
ذلك ايضا ويحكى عن بعضهم القول بقبول روايته قياسا على جواز الاقتداء به وهو كما ترى من
الضعف فان الحكم في المقيس عليه ممنوع ولو سلمنا لكان الفارق موجودا كما يعلم من قاعدتهم
في القدوة ويمنع اصل القياس ثانيا ذكر المحقق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي
عدم قبوله بطريق اولى لان الفاسق باعتبار التكليف خشية من الله ربما منعه

من الكذب في الصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحترز عن الكذب ولا يستحق العقاب

لا مانع لمن الاقدام عليه هذا ان سمع ورويٰ قبل البلوغ اما اذا رواه بعد البلوغ

لما سمعه قبله فقبوله حيث يجتمع غيره من الشرائط لوجود المقتضي وهو اخبار العدل

الضابط وعدم صلاحية ما تقدم مانعا الثاني الاسلام ولا ريب عندنا

في اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا وهو شامل للكافر وغيره

ولئن قيل باختصاصه في العرف المتاخر بالمسلم الدال بمفهوم الموافقة على عدم قبول

خبر الكافر كما هو الظاهر الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب بحجتهم

قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن

ضاهاهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير

وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون واجاب

المحقق بانا لم نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء وادعى العلامة مع تصريحه

في باب الكنى في الخلاصة من ترجيح قبول روايات ناسك المذهب وحكى الدين في فوائده

على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سالت والدي عن ابان بن عثمان فقال الاقرب

عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء الاية ولا فسق اعظم من عدم الايمان

واشار بذلك الى ما رواه الكشي من انه كان من الناووسية هذا والاعتماد عندي

على المشهور الشرط الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من الكبائر والاصرار

على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايضا

جماعة من متاخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق

عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا

بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع



الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي علمت فيها العمل بخبر خاصة

ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مشكل

وهذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة عندي هو الاقرب لنا انه لا واسطة

بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط

لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال

انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته

ووجوب التثبت في الاية معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به ومقتضى ذلك

ارادة البحث والفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من

الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عن جميع هذين الوصفين لا الاقتصار

على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الاية هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا

قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا

ومن البين ان الوقوع في الندم بظهور عدم صدق الخبر تحصيل من قبول اخبار من

له صفة الفسق في الواقع حيث لا يحجبها عن الكذب فلا مدخل لسبق العلم بحصولها

في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يجب بمقتضى الاية وجوب التثبت عند خبر من

هذه الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي على

نفي الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية

المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد بينا فساده واما قول

الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى منع اعتبار العدالة الذي ادعاه ولو

دليلا تحصيلا يخصص عموم الاية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل

او لا بمعنى نفي العلم بحصول ما يحتاج مدعيه الى اثباته وبتقديره التزم الاقتصار على

مع الحصول بان الاحتجاج ثانيا بانه عليهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المحفوفة بقطع من الجائز

ان يكون العلم منوطا بانضمام القراين اليها لا بمجرد الاخبار ويبقى في المقام اشكال اشرنا

اليه فيستفيد نفي الواسطة في صدد الحجة بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة للنقل

الذي ذكرناه انما يتم بعد عهده من زمان التكليف كما هو الغالب الواقع في رواة

الاخبار التي هي محل الحاجة في هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك

عن احد الوصفين واما من يتاخر عهده عن التكليف فانه يقع في حقه تحقق الواسطة بان لا

يصدر منه معصية موجبة للفسق ولا يكون له ملكة تصدق بها العدالة فانه لا يعتبر ممتنع و

ثبت الواسطة فلا يقوم الحجة باشتراط العدالة بمعنى الملكة وان الواسطة المذكورة وان كانت

ممكنة بالنظر الى نفس الامر لكن العلم بوجودها مشتبه ولا ان المعاصي غير محصورة في الا

الظاهرة ولا يرتب العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلمنا لكن التعليل

الواقع في الاية لوجوب التثبت عند مجيء الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند مجيء من لا ملكة

له لمشاركة الفاسق في عدم الحجر عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم

بظهور عدم صدق الخبر على حد قيامه في خبر الفاسق وسياتي ان العلة المنصوصة

يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه الشرط الخامس الضبط ولا خلاف في اشتراطه

فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف

الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر

او يروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الخلل

فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطاء غالبا فلو عرض له السهو نادرا

لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق ره لو كان زوال السهو اصلا شرطا في القبول

لما صح العمل الا عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر تعرف

عدّ

عدالة الراوي في الاخبار الصحيحة المشاركة في الملازمة بحيث تظهر حال الرجل ويحصل الاطلاع على سريرته

حيث يكون ذلك ممكنا بعيوب النصح ومع عدم امكانه يشهد عدلان من اهل الرجال او الحديث و

القرائن المذكورة المتعاضدة والتزكية من العالم بها وهل يكفي فيها الواحد ام لا بد من

قولان اختار اولهما العلامة في بعض عباراته في اكثر من عنه تصريح بالترجيح وقال المحقق

لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا عندي هو الحق

لنا انها شهادة ومن شانها اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر لان مقتضى اشتراط العدالة

اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا فيتوقف عدم ما سوى ذلك على الاكتفاء

به على الدليل احتجوا بان العدد ليس شرطا في الرواية فلا يزيد على شرطه فانه اكتفي في اصل الرواية

بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل المتاخرين فاحتج بعموم مفهوم في ابتداء انكم فاسق نظرا الى

ان تزكية الواحد العدل فيه فيكون المزكى عدلا لا يجب التثبت عند خبره واللازم

منه الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على امتناع زيادة على الشرط فلا

الاجماع دعوى سلمنا فذلك لكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة والتعديل انما هو

الطريق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على شرطه بهذه الزيادة المقصود

الظهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يحتاط اذا كثر شرطها بتعقد المعرفة

بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد ولعلمه من توجيه

بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه

هذا والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط مناسب لطريقة

اهل القياس فكانه وقع في كلامهم وتبعهم عليه من لم يتامل من منكري العمل بالقياس وما بنيه

على القياس وجد منه في كلام بعض العامة حكاية عن بعض منهم ان الاكتفاء بالواحد في

تزكية الراوي هو مقتضى القياس على اشتراط العدالة في الراوي وقالت الاولى

من الفاسق في الأثناء من رفعة الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو
موقوف على العدالة لا يثبت إلا بما ادعاه أمرنا إلى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم
شرعا وحيث عرفت أن الأمر على تحريم الاختبار بالعدالة تؤدي إلى حصول التناقض في
مدلولها وفي المسألة أن الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر
على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة أن خبر العدل الواحد لا يوجب العلم وقد قلنا أن
توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلا بد من حمل ما على إرادة الاختبار
بما سوى العدالة لا يقال ما ذكرتموه دال على قبول شهادة العدلين إذ لا علم معه
لأنا نقول اللازم في قبول العدلين تخصيص الآية بدليل خارجي لا أحد فيه كيف و
تخصيصها لازم وإن وافقتنا على ثبوت الاختبار بالعدالة من جهة أن تزكية الشاهد
لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من أكبر الشواهد على أن النظر في الرجال ... إلا ما هو إلا ...
كما نبهنا عليه إذا عرفت هذا فاعلم أن طريق معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء
بالواحد واشتراط التعدد جار فيه والمختار في المقامين واحد اختلف الناس
في قبول الجرح والتعديل المجردين عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول فيهما وقال آخرون لا
بل يجب ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فأوجبه في الجرح دون التعديل وعكس آخرون واستندوا
في هذه الأقوال إلى اعتبارات هينة ووجوه ركيكة لا حاجة بنا في الغرض إلى ذكرها ولا
في الأصحاب فإنه لا يترتب على ذلك فإن المتعرضين منهم للبحث في هذا الأصل قليل ...
والذي يستوجهه العلامة ههنا أنه إن كان المزكي والجارح عارفين بالأسباب قبل
الإطلاق فيهما وإلا وجب ذكر السبب فيهما وذهب والدي إلى الاكتفاء بالإطلاق فيهما
حيث يعلم عدم المخالفة بينهما في تحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول
موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الأقوى ووجهه لا يحتاج إلى البيان ومنه يعلم ضعف

ما شرحه العلامة **أصل** إذا تعارض الجرح والتعديل قال الأكثر يقدم
الجرح لأن فيه جمعا بينهما إذ غاية قول المعدل أنه لم يعلم فسقا والجارح يقول
أنا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا وإذا حكمنا بفسقه كانا صادقين
والجمع أولى ما أمكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين
بن طاوس قدس الله روحه إن كان مع أحدهما رجحان يحكم الترجيح بالعمل
فالعمل على الراجح وإلا وجب التوقف وما قاله هو الوجه **فائدة** إذا قال العدل
حدثني عدل لم يكف في العمل بناء على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو
قال ... العدالة في ذلك بناء على اعتبارها وهو اختيار والدي وذهب المحقق إلى الاكتفاء
به بل بما دونه حيث قال إذا قال أخبرني بعض أصحابنا وعنى الإمامية يقبل وإن
لم يصفه بالعدالة إذا لم يصفه بالفسوق لأن إخباره بمذهبه شهادة بأنه من أهل الأمانة
ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول فإن قال عن بعض أصحابه لم يقبل لإمكان أن يعني
نسبته إلى الرواة أو أهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول وهذا كلامه وهو عجيب بعد
اشتراط العدالة في الراوي وكأن الأصحاب لا يحصرون في العدالة ... لكن التعديل
إنما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وإنما يعلم ذلك مع تعيين المعدل ليبحث
عنه هل له جارح أم لا ومع الإبهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالأصل
غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شأن كثير من الرواة وبالجملة فلا بد
للمجتهد من البحث في كل ما يحتمل أن يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما
سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص إذا عرفت هذا فاعلم أن
وصف جماعة من الأصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لأنه في المعنى
شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد
من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح **أصل**

للراوي من مشتمل صحيح او من اجل رواية الحديث ويقبل منه بسببه وحق الرواية عن المعصوم
نفسه قد عرفته واما في الرواية عن الراوي فلا وجه لاعلاها السماع من لفظه سواء
كان بقراءته في كتابه او باملائه من حفظه ودونه القراءة عليه مع اقراره به وتصحيحه
باعترافه بمضمونه ودون ذلك الاجازة ورواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس
انكار جواز الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثرين خلافه وهذا البحث غير منقح في
كلام الاصحاب وتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين رفع الخلاف
من بعض اهل الخلاف في كونها احدهما قبول الحديث والعمل ونقل من الحكاية
المعتبرة بلفظ يدل على الواقع كاخبرني في اجازة ونحوه والقول فيه في غاية السقوط
لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط
والتصحيف ونحوهما وما هذا شأنه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ
اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله اجازة تجوز مع القرينة فلا مانع منه ومثله
آت في القراءة على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم ينقلوا الخلاف في
قبوله وانما ذكر بعضهم من قبل موضع وفاق وان خالف فيه من لا يعتد به ثم
ان جماعة من الناس جازوا في صورة الاعتراف بقول الراوي اخبرني وحدثني
ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون على جوازه مقيدا ايضا
الا المرتضى رضه فانه منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة
حيث قال فاما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الايهام معلوم
منه ان لفظة حدثني ليست على ظاهرها مناقضة لان قول حدثني يقتضي انه سمعه
وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه ما اثبت وهذا
من السيد في غاية الغرابة فانه سد لباب التجاوز وما من مجاز الا ومعه قرينة
تعاند الحقيقة وتنافيها واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعده الا انه قراءة

قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرأ عليه
تشبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة رحمه الله هذا الكلام
عن السيد في النهاية وتطويره بانا لا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها الى لفظة
قراءة انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد وتفصيل ما ذكرناه واذ قد تقرر
ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق من عداه على صحة اطلاق المقيد على القراءة
مع الاعتراف فاي مانع من اجراء مثله في صورة الاجازة ولا اعتبار فيها واحد
المعنى الثاني لجواز الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوي بها حدثني واخبرني
وما اشبه ذلك من الالفاظ التي يتبادر ظاهرها الى وقوع الاخبار تفصيلا اصح
المحتج من اقامة القول به وهو بالاعراض عنه حقيق هذا ويظهر من العلامة
في النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى القول بعدم جواز الرواية بالاجازة
مطلقا فرعا على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمجيز
ان يرويه له فالاجازة لم يجز ومنا البين ان يرويه يجوز عليه مع الاجازة وهذا
بعبارة السيد هذه وانا نفهم ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان النظر
في سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني
واخبرني ونحوه فانه ذكر ذلك في البحث عن القراءة على الراوي وكل من صنف
اصول الفقه اجاز ان يقول من قرأ الحديث على غيره فمن قرأه عليه فاقر به حدثني
واخبرني واجروه مجرى انه سمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه ان قرئ عليه واقر به
يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه سمعه
لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لان معنى حدثني واخبرني
انه نقل حديثا واخبارا عنه وذلك كذب وذكر بعد هذا ان المناولة
ان يشافهه بالحديث بعينه او يقول له في كتاب اشار اليه هذا سماعي من فلان

ان يقرأه عليه بعينه لم يقع علماً بانه حديثه قال فان كان من مذهب العمل باخبار الآحاد
عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بما حاصله ان العمل
واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث ان الاجازة جارية مجرى
ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل عند من عمل باخبار الآحاد لا
فاما ان يروي فيقول اخبرني وحدثني فذلك كذب وفي هذا الكلام كلام لا
يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه
لا مطلقاً ونفي الحكم بمثل ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت نقلها عنه في هذا الرقم سواء
وتفاوت عبارته في الذريعة عن القبول فيها حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة
وعبر هنا بما يشعر بنوع شك نظراً منه الى دلالة الاجازة على المعنى المراد دون القراءة ولا له
القراءة والامر كذلك وقد مر فيه ما يوهم ظاهره ذلك الا انه غير مرضي لم يعلم
اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها
معلوماً بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالاً والعلم بصحة
مضامينها تفصيلاً يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالباً
وانما فائدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي والائمة عليهم السلام وذلك
امر مطلوب للتيمن كما لا يخفى على ان وجه الاستغناء عن الاجازة ربما يتأتى
في غيرها من باقي وجوه الرواية بعنوان رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف
وشبهه من انواع الخلل يزيد في وجه الحاجة الى السماع ونحوه والنظر وبقي في
هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذا تركنا
ذكرها على عمد **اصل** يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفاً بمواقع
الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء
والخفاء ولم نقف على مخالف في ذلك بين الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه

فيه خلاف وليس له دليل يعتد به وحجتنا على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني
في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد
وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها ان الله سبحانه قص القصة
الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية
او بعبارة اخرى واحدة منها وذلك يدل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير
اللفظ **اصل** اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء
ترك ذكر الواسطة راساً او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن
بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى عندي عدم
القبول مطلقاً وهو مختار والدي ره وقال العلامة في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف
انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه
في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى في النهاية
القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء
الامامية وقال المحقق ره اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ان كان ممن عرف
انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقاً وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون
لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل
عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الآخر
عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على نوع توقف في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ
وحجته من غير اشعار بالقبول او الرد لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوي
كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة
عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل
يروي عن مثله وغيره ومع فرض انحصاره على الرواية عن العدل فهو انما

يروي عمن يعتقد عدالته وإن كان غيره كافيا لجواز أن يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرنا آنفا
وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر ضعف
ما ذهب إليه العلامة في النهاية من قبول نحو مراسيل ابن أبي عمير مما عرف فيه أنه
لا يرسل إلا مع عدالة الواسطة لأنا نعلم بعدالة الواسطة إن كان مستندا
إلى اختبار الراوي بأنه لا يرسل إلا عن الثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين
وقد علم حاله وإن كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على
أن المحذوف فيها لا يكون إلا ثقة فهذا في معنى الإسناد ولا نزاع فيه والعجب أن
العلامة ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية بما هذا نصه عدالة الأصل
مجهولة لأن عينه غير معلومة فصفته أولى بالجهالة ولو علم الأول بإرسال الفرع
عنه وليست تعديلا لأن العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه أو جرحه
ولو عدله لم يصر عدلا لجواز أن يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق لو عرفه لعرفنا
فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة
فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين لجرحه فتعين أن يكون المستند
عنده في ذلك الاستقراء وحصوله في نهاية العلم على تقديره يخرج عن محل
النزاع كما عرفت وأما كلام الشيخ رحمه الله فيرد عليه أولا ما يرد على العلامة وعلى
أن عمل الطائفة يتوقف التمسك به هنا على ثبوت حد الإجماع ولا نعلم حجته
القائلين بالقبول بعد وجوه منها أن رواية العدل عن الأصل المسكوت عنه
تعديل له لأنه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا
وعدالته تنافي ذلك ومنها أن إسناد الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه يقتضي صدقه
لأن إسناد الكذب ينافي العدالة وإذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها
أخر شبيهة بها لا يخفى فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر

ثم إنا أخذناه فلا نطلب بغيره ثمّ ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف أحوال رواته
في الاتصاف بالإيمان والعدالة والضبط وعدمها إلى أربعة أقسام يختص كل قسم في
الاصطلاح باسم الأول الصحيح وهو ما اتصل سنده إلى المعصوم بنقل العدل
الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما أطلق هذا اللفظ مضافا إلى راو
معين على ما جمع السند إليه الشرائط غير الانتهاء إلى المعصوم وإن اعتراه بعد ذلك
إرسال أو غيره من وجوه الاختلاف في صحيح فلان عن بعض أصحابنا عن الصادق
مثلا وقد يطلق على جملة من الأسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم
محذوفة للاختصار فيقع مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك
بيان حال تلك الجملة المحذوفة وأكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون
المذكور من رجال السند أكثر من واحد الثاني الحسن وهو متصل السند
إلى المعصوم بالإمامي الممدوح من غير معارض ذم مقبول ولا ثبوت عدالة
في جميع المراتب وبعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد يتسمح
على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس
بإمامي لكنه منصوص على توثيقه بين الأصحاب وربما قيل في الطريق على
ضعف من جهة أخرى ويسمى القوي أيضا ويشمل لفظ الأول في المعنيين
المذكورين وقد يتسمح الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط
أحد الثلاثة بأن يشتمل طريقه على مجروح بغيره أو مجهول ويسمى
هذه الأقسام الأربعة أصول الحديث لأن له أقساما أخر باعتبارات
شتى وكلها ترجع إلى هذه الأربعة وليس هذا موضع تفصيلها وإنما
تعرضنا لبيان الأربعة لكثرة دوران ألفاظها على ألسن الفقهاء
المطلب السابع في النسخ أصل لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيها

من الخلاف لا ينبغي ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراط حضور وقت الفعل
المنسوخ سواء فعل او لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق
عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف
والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر
لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي تحريمه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا
وقبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة لان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فتقدير
ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا
احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه شامل
بعمومه لموضع النزاع الثاني انه تعالى امر ابراهيم بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل
وقت الفعل الثالث ما روي ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم
راجع الى ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة
قد يتعلق بنفس الامر والنهي فيجوز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل
والجواب عن الاول ان المحو والاثبات متعلقان على المشية ولا نم انه يشاء
مثل هذا وعن الثاني ان ابراهيم لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج
بل بالمقدمات ولا بد لعلمه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعل
بعض المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث
المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة
في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما فان كان
حسنا كانا كذلك ولا قبيحا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر الا ما
مامورا به وينتفي النسخ ح يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة
والاحاد بمثله ولا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهي ولا يعرف

فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم
وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد
عند اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك
المعلوم للمظنون وذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما نفى بعضهم الخلاف
في الجواز مدعيا ان محل الخلاف هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق وذكر
البحث في ذلك قليل الجدوى فتركنا الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع
في جواز نسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن انعقاده
قبل انقطاع الوحي قال المرتضى اعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا
كلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل
مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غير كاف
لان لقائل ان يعترض فيقول اما الاجماع عندنا فدلالته مستقرة في كل
حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا ثبت ذلك سقط هذه العلة على
مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال كلها مستقرة لان
الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده
والنبي اخبر على مذاهبهم بان امته لا تجتمع على خطأ وهذا ثابت في سائر
الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة
والنسخ لا يتناول الادلة انما يتناول الاحكام التي تثبت بها فما
المانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ بآية
تنزل او يثبت حكم بآية تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب
ان يقال ان الامة مجمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به
هذا كلام السيد ره وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد

انه قال الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فلا يكون
مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتأخرين ان قال الاجماع لا يكون ناسخا قال وانما
يكون عن مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق ره
وفي هذه الوجوه اشكال الذي يجري على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء
على ان الاجماع انضمام اقوال الى قول المعصوم فلو انفرد لكانت الحجة فيه فجاز حصول
مثل هذا في زمن النبي ص ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية منه متراخية وكذلك
يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة او القرآن باقوال يدخل في جملتها قول النبي
وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى معنى
النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل آخر
شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم بالاول ثابتا وعلى هذا فزيادة
العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه كزيادة صلوة كانت تلك
القبلة او غيرها وهو قول جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامة القول بان
زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وجعلها
غير الوسطى فانها واما الغير المستقلة فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي
نسخ او لا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي
كانت نسخا والا فلا وهو الحق لما علم من تفسيره وقال المرتضى ره ان كانت الزيادة
مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة
لكان كانه لم يقع من كل تلك الاحكام الشرعية التي كانت له بعضها فهذه الزيادة
يقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال قال
وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة
الركعتين على ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكان ما فعلهما يجب عليه

عليه شيئا انهما الان مع هذه الزيادة يتأخر ما يجب من تشهد وسلام ومع فقد
هذه لا يكون كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي تغيير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة
وقد حكى المحقق ره عن الشيخ موافقة السيد على هذه المقالة واختار هو ما
حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد
بالدليل الشرعي بتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع
لمثله نسخا والا لكان كل حكم رفع البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر
كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق القبول واجاب بانا لا نسلم ان ذلك
نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان التغيير فيهما ثابتا بل بتقدير ان
يكون الشرع دالا على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم ان يكون الامر
بتأخيره نسخا لتعجيله اذ لم يرفع الدليل الثاني شيئا غير ذلك واما
الركعتان فان حكمهما باق من كونهما واجبتين غايته ما في الباب وجوبهما
كان منفردا فصار منضما والشيء لا ينسخ بانضمام غيره اليه كما لا ينسخ
وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا
لما اجزأتا بعد ان كانتا مجزئتين فان الاجزاء يعلم من منطوق الدليل بل بالعقل
فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء من نص الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزاءهما
منفردين لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان ثمرة هذا الاختلاف تظهر في
جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به
فكلما ثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا عند التحقيق ثمرة لكن قليلة
من آثار اكثر مباحث هذا الباب **المطلب الثامن في القياس والاستصحاب**
القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر لاشتراكهما
في علة الحكم وموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الآخر يسمى فرعا والمشترك

جامعا بعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل
بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم غير واحد منهم وتواتر الاخبار
بانكاره عن اهل البيت عليهم السلام والجملة فيعد في الضروريات المذهب واما
المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم فنقل المرتضى المنع منه ايضا وقال ا
لمحقق اذا نص على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار
ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وقال
العلامة الاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في
الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح
الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجب
لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج
بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي
الاسكار وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا
في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس واجاب بالمنع من احتمال اعتبار
القيد في العلة فان تجويزه لذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال
الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة
بغيره لا يكون علة المتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن
العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل
هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن اكل كل حشيشة تكون سما سلمنا
عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يمشي فيما اذا قال الشارع حرمت
الخمر لكونه مسكرا اما لو قال حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم
اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها امرا عرضيا في ذلك الاحتمال قائما

هناك فسلم انه لا بد في ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد
قلنا ان العرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتم انه
في العلة المنصوصة كذلك قولكم لو صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال
قلنا وفي هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس قياسا لان
العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا
الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض
فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا
ونال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب ان النزاع هنا لفظي لان المانع
انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يحتمل لان يكون في
تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر ولا يعم وان يكون في تقدير التعليل
بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر لا يعم
وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع في
ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة الخمرية الاسكار ام لا فيجب
ان يجعل البحث في هذا لا في ان النص على العلة هل هو يقتضي ثبوت الحكم
في جميع موارده فان ذلك متفق عليه واقول كلام العلامة لا يتوقف على
احتجاج المرتضى وقع لذلك فلذلك جعل النزاع فيه بين القوم لفظيا فانهم
متفقون في المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بانه
علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك
الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى الفعل دون الاخر مع
ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في
دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر قال وهذا باب بين الله

معروف لهذا فانا اذا ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال
دون اخرى وان كان بناء انه يفعل الوجه الذي لاجله فعله بعينه ثم قال اذا صحت هذه الجملة
لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي كان تعينا في ذلك انه بعينه انما لم يكن نقل [illegible]
وهو ما ان كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه ودلالته على كون النزاع في المعنى
ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة الاتفاق فيه ثم من جعل النزاع فيما ذكره فهو ايضا نوع
في المعنى لا ينبغي ان يعد في المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله
المحقق ره ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره واحتجاج
المرتضى وجوابها ان المتبادر من العلة حيث يتعلق الخطاب اناطة الحكم [illegible] يتعلق
الحكم بها لا بيان الداعي او وجه المصلحة ذهب العلامة ره في التهذيب وكثير من العامة
الى ان تعدية الحكم في تحريم التأفيف الى انواع الاذى الزائد عنه من باب القياس وقيل
بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق ره وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل
انه دلالة المفهوم وعلى هذا يسمونه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور
فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا
للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول لحن الخطاب وفحوى
ايضا وقال قوم انه منقول عن موضعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام
المحقق ره وحجة الذاهبين الى كونه قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المقصود
المقصود من الحكم كالاكرام في منع التأفيف عن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى
للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا
بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة وبهذا القول قال كل من لا يقول
بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي له وحيث بان لا منافاة للقياس الجلي ما يفيد
الحكم بطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس [illegible] فلا يتجه

حجة على انه ليس قياسا وحجة النافين القطع بافادة الصيغة في مثله المعنى المذكور من غير
توقف على استحضار القياس واجيب بان المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي
لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير احتياج الى نظر واجتهاد واذا عرفت ذلك
فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع هنا لفظي لا طائل تحته اختلف الناس
في استصحاب الحال وهو ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر ولا يقوم دليل على
انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم
به في الوقت الثاني الى دليل المرتضى ره وجماعة من العامة على الثاني ويحكى القول
به عن المفيد ره والمصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلاة ثم رأى
الماء في اثنائها فان الاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على
فعلها بعدها استصحابا للحال الاول ام يستأنفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب
قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني احتج المرتضى ره بان في استصحاب الحال جمعا بين
حالين في حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء
في احدهما وواجدا له في الاخرى فكيف سوى بين الحالين من غير دلالة قال واذا كنا
اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول
الحالين سوى بينهما فيه وليس هذا استصحابا وان كان تناول الدليل انما هو
للحال الاولى فقط والثانية عارية منه فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل
وجرت هذه الحال مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات
الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد شيئا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة
الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع
وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما اجرى مجراه من الحوادث
فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على

ثبوت الحكم في الحالة الاولى كيفية ثبوته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على
سبيل الاستمرار وهل يتعلق بشرط مداعي او لم يتعلق فان قد علمنا ان الحكم الثابت
في الحالة الاولى انما يثبت بشرط فقد الماء وما في الحالة الثانية موجود وانفقت
الامة على ثبوته في الاولى واختلف في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت
في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه
في الدار الا بدليل متجدد وصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة
كونه عمرو فيها مع فقد الرؤية واما الفقهاء بان حركة الفلك وما جرى مجراها لا
يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية الماء
لم يغير الحكم الا الدلالة ثم قال وبمثل ذلك نجيب من قال انه يجب ان يقطع بغيره من اخبرنا
عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها في الثاني لا بد من القطع
على الاستمرار ومع ذلك انما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي خبرنا
عنه على ساحل البحر يجوز ان الدلالة الان يمنع من القطع على استمراره لدليل على
ذلك كله لا بد من حجة القول الاخير وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت
والعارض لا يصلح رافعا له فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال
الحكم الثابت سابقا عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا
لا انقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائزا
الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه
الى الاخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه
ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا
باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في مواضع الخلاف
وذلك كمسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذلك العكس

ومن تيقن طهارة ثوبه فانه يبني على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة
على بقائها حتى يعلم زوالهما ومن غاب غيبة منقطعة يحكم ببقاء الحكم ولم يقسم ماله
وعزل نصيبه في المواريث وما ذاك الا لاستصحاب الحجة وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب
فيجب العمل الرابع ان العقلاء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على
ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان
المحقق قد ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد وقال انه المختار
واحتج له بهذه الوجوه ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك والذي نختاره
نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار
الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطء مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي
يقع بها الطلاق كقوله انت خلية او برية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها
لو قال حل الوطء ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا
صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ
المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي
هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطء
لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت
الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس هذا عملا
بغير دليل وان كان يعني امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد
لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر كما يرشد اليه
تمثيله لموضع النزاع بمسئلة المتيمم ويفصح عنه حجة المرتضى وكانه استشعر ما
يرد على احتجاجه من المناقشة فاستدركه بهذا الكلام وقد اختار في المعتبر قول
المرتضى وهو الاقرب **المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد اصل** الاجتهاد في اللغة

فحال المجتهد وهو المشقة في مورد الاجتهاد في حال التقليد لا يأتي ذلك في المتجزي وأما
في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس
في قبول التجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو
مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها اولا وذهب العلامة قدس سره في التهذيب
والشهيد في الذكرى والدروس والسيد في جملة من كتبه وجمع من الفاضلين الى الاول
وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى
المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها فكما جاز
لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا احتج الاخرون بانه كلما يقدر جهله بحيث يجوز تعلقه
بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلم من الدليل واجاب الاولون
بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث يحصل التجزي لا بد
يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض
المسائل دون بعض على نحو ما يقتدر على استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن
الشأن في جواز الاعتماد على هذه الاستنباطات لمساواته للمجتهد المطلق فيها اس
لا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسئلة
امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشأن في العلم بالعلة لقيام الاحتمال ومن
الجائز ان يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث
ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد من احتمال الخطأ
من الناقصة فكيف يستويان حكما ولكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو
على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع
ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة التجزي له وهو يتعلق بالظن في اثبات الظن
ومرجعه الى ان حال المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكن خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء

٢ للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور
لا تمر يجري في حصول الغرض ع م

ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب النتيجة وان كان بالفرض الحاقا بالمجتهد
ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط
والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت بين التقليد والاجتهاد وهو غير معروف
وللاجتهاد المطلق شرائط يتوقف عليها وهي اجمالا ان يعرف جميع ما
يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة
معاني الالفاظ العرفية مما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة
ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب
قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواضعها بحيث يتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها
ولو في كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده
من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم
احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يكون يعرف مواقع الاجماع ليتحرز
من مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم
والخصوص وغيرها من مباحثه التي يتوقف الاستنباط عليها وهي اهم العلوم
للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين وان يكون ذا ملكة تامة في الاستدلال على المسائل متمكنا
لما فيها من الاختلاف لا يخوضه القاصرون وان يعرف شرائط البرهان لامتناع
الاستدلال بدونه الا من ذا يقوة قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة
وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح
في موضع التعارض واذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصحاب يعتبرون مع ذلك
معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف
بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدقا اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل
الاجمالي وان لم يقتدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام

ونازعهم في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد وشرائطه لا من مقدماته [illegible]
وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه
فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد لكنها انما صارت في هذا الزمان طريقا يحصل به الدربة
وتعين على التوصل اليه فما يلهج جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد
المطلق على امور وراء ما ذكرناه من الخيالات التي تشهد البديهة بفسادها
والدعاوى التي تقضي الضرورة من الدين بكذبها        اتفق الجمهور من المسلمين
على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي يقع التكليف بها واحد
وان الاخر مخطئ آثم فان الله تعالى كلفنا فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ مقصر
فيبقى في العهدة وخالف في ذلك الشذوذ من اهل الخلاف وهو مكان من الضعف  واما
الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير
معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فان لم يقصر المجتهد استفراغ
الوسع فيها فلا اثم عليه قطعا بغير خلاف يعتد به ثم اختلف الناس في التصويب
فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا لله فيها بل حكم الله فيها تابع لظن
المجتهد فما ظن فيه كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب فيها
واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا من اصابه فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا
القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعل العلامة في النهاية النزاع لفظيا وهو يؤذن
بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم الاثم
كثير طائل ولا اجر وكان ترك الاشتغال به في مثل [illegible] على ما فيها من الاشكال اولى
المفتي المجتهد        والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد
بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول مثلا ليس تقليدا وكذا رجوع العامي الى
المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره وهذا النظر اصطلاح

الاستعمال والاولى [illegible] فتسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف
معروف اذ الظاهر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد
سواء كان عاميا ام عالما بطرف من العلوم وحكى في الذكرى عن بعض قدماء الاصحاب
وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة
الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع او النصوص الظاهرة
او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته
والنص محصور وضعف هذا القول ظاهر وقد حكي عن غير واحد من الاصحاب اتفاق
العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك بانه
لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة
او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فللاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب
وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول
الواقعة فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة
المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه        والحق منع التقليد
في اصول العقائد وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان
الواضح قائم عليه ولا قول لا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق رحمه الله بعد ما صرح
بالمنع في هذا الاصل وذكر الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطأ
موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر رحمه الله نعم وخالفه الاكثرون واحتج رحمه الله باتفاق فقهاء الامصار
على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة وقال
قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول
ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض يعني
سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم

بحصول ذلك الا ان الشاهد بينهم لكن في التحقيق ولان النبي صلى الله عليه وآله كان يحكم باسلام الاعرابي
من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له
كالصلاة ونحوها اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ على ما حكاه
عنه او تردده فيه مع انه ليس بشيء لان تعبير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة
الواردة فيها ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمأنينة وهذا
يحصل بايسر نظر فلذلك لم يعرضوا بقبول الشهادة على اسلام العرفة ولم يكن النبي
يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذ كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي البعرة
تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدل على اللطيف
الخبير ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا
وفي صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار
المتواترة او بالقرائن الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين لانها حجة شرعية
ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان العلامة قال في التهذيب لا يشترط في المستفتي
علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان
يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته
له منتصبا للفتوى بشهادة من الخلق واجتماع المؤمنين في استفتائه وتعظيمه وقال
المحقق ره ولا يكتفي العامي بشهادة المفتي منتصبا ولا بداعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا
باقبال العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والتورع فانه قد يكون مغالطا في نفسه قطعا
بل لا بد ان يعلم به منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم
له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر الا ان كلام
المحقق هو الاقوى وجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة بالاية
على ما صار اليه مردود اما اولا فالمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه مخصص

تقليد العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى نقول الاتفاق
للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه ومع ذلك فلا بد من العلم بحصول
الشرط وما يقوم مقام العلم وهو شهادة عدلين ويظهر من كلام المرتضى في الموافقة
لما ذكره المحقق ره حيث قال والعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه
يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم
والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعنه في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول
كيف يعلم ذلك وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة في
البلدان وان لم يعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون
الاداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم المستفتي مع اتحاد المفتي ظاهر وكذا مع التعدد
والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استواؤهم في المعرفة والعدالة
من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذي وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه
ان الثقة بقول الاعلم اقرب يحكي عن بعض الناس القول بالتخيير ههنا ايضا والاعتماد
على ما عليه الاصحاب لو ترجح بعضهم بالعلم والبعض بالورع قال المحقق ره تقدم الاعلم
لان الفتوى يستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده من الورع يحجزه
عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر وهو حسن ذهب
العلامة في التهذيب الى جواز بناء المجتهد في الفتوى الحكم على الاجتهاد السابق
ومنع منه المحقق فقال في شرائط الفتوى ان يكون المفتي بحيث اذا سئل
عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى به وبجميع اصولها التي يبني عليها وقال في موضع
اخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت اخر فان كان
ذاكرا لدليلها اجاز له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى
الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى وعلى

ان ما ذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل
لوجوب الاستفتاء فعليه بعده للاحتياج الى الدليل وبنقض لا نعرف
خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا
واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي
وبلزوم العسر بالتزام السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب
الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع في كلام
الاصحاب على ما وصل الينا ردية جدا لا ينبغي ان تذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد
انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد بعدم تكليف الخلق
بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان حكاية الاجماع
صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد
في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية
وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا
فالرجوع الى فتواه فيها دور وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى
في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على
المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد بل قد حكى الاجماع صريحا بعض
الاصحاب في التعادل والترجيح تعادل الامارتين اي الدليلين
الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما لا نعرف في ذلك من الاصحاب
مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة
الاصلية وانما يحصل التعادل مع الياس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه
اولا عند التعارض مع عدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية منحصرا عندنا
في الاخبار لا جرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند

بالسند ويحصل بامور الاول كثرة الرواة بان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الآخر
فيترجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطاء من الاقل ولان
كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين
الثاني رجحان راوي احدهما على راوي الآخر في وصف يغلب معه ظن الصدق كالفقه
والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق ره رجح الشيخ بالضابط والاضبط والعالم
والاعلم محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضيل بن
يسار ونظائرهم على من ليس له حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم
والاعلم ابعد من احتمال الخطاء وانسب بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى الثالث
قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيترجح العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه
الخلل فيه اقل قال العلامة في النهاية علو الاسناد وان كان رجحانا من حيث
انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل الا انه مرجوح باعتبار ندرته
وايضا فان احتمال الخطاء والغلط في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص
الرواة في الجنسين وتساووا في الصفات اما اذا تعددت وكانت صفات الاكثر
اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء لان تاثير الندرة في شيء غير معقول واشتراط
الاتحاد والمساوات في الصفات مستدرك لان المفروض في باب الترجيح
استناد احد الدليلين بمزية وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو حصل
مع الآخر ما يساويها او يرجح عليها لم يعقل استناد الترجيح اليها بالجملة فهذا
في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيترجح المروي بلفظ المعصوم
على المروي بمعناه وحكى المحقق ره عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ
والآخر المعنى وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح
ان لم يوثق منه بذلك فينبغي ان يؤخذ المروي لفظا ثم قال المحقق ره وهذا حق

لانه ابعد من الزلل والعجب منه كيف نفى من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان
الرواية بالمعنى شرط فيها الضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الدليل
يقتضي التقديم مطلقا الا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرطه الشيخ
ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد الخبرين
فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيترجح الفصيح ووجهه ظاهر واما
الافصح فلا يترجح على الفصيح خلافا للعلامة في التهذيب اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان
يكون كل كلامه افصح وثانيها ان يتأكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهاتها
او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيترجح متأكد الدلالة ومن امثلته ما جاء
في بعض اخبار التقصير من الثاني بعد دخول الوقت من قوله قصر وان لم تفعل
فقد والله خالفت رسول الله ص وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما
حقيقيا وفي الاخرى مجازيا وليس بغالب فيترجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا
لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر او اقوى او اظهر منه في الاخر فيجب
ترجيح الاشهر او الاقوى او الاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد منه
غير محتاجة الى توسط امر اخر ودلالة الاخر موقوفة عليه فيترجح غير المحتاج
وقد ذكر الناس هاهنا وجوها اخر كثيرة والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرناها
وما كان في كلام الكل مصرحا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي
لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على
الحكم وكترجيح ما يكون للفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين
معنيين على المشترك بين ثلاثة معان ونحو ذلك فيما ذكرناه ان الاول
يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف
لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجية

وهل يعضد الاول لعضد احدهما بدليل اخر فانه يرجح به على ما لا يعضده دليل الثالث
اكثر السلف باحدهما فيترجح على الاخر قال المحقق فاذا عمل اكثر الطائفة على احد
الروايتين كانت اولى اذ يجوز ان يكون الامام في جملتهم ولان الكثرة امارة الرجحان
والعمل بالراجح واجب الرابع مخالفة احدهما للعامة وموافقة الاخر لهم فيرجح المخالف
عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ
حجة الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد
منه ما لا يعلم الا منه والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول
اولى الثاني ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل وحجة الثاني
ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل
بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التأكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر
فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقدم المقرر عليه وذلك يقتضي
كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى
التأكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا جعلنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم
الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فظ واما المقرر
فلوروده بعد ما نسخ ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين لا
ينهض باثبات المدعى قال المحقق بعد نقل القولين وخلاصة الحجتين ونعم ما
قال الحق انه اما ان يكون الخبر عن الرسول ص او عن الائمة ع فان كان عن النبي ص
وعلم التاريخ كان المتأخر اولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن وان جهل
التاريخ وجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا
وان كان عن الائمة ع وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان فائدة
التاريخ مفقودة هنا والنسخ لا يكون بعد النبي ص الرابع ان يكون احدهما

مخالفا لاهل الخلاف والآخر موافقا فيترجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى
المحقق عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما
من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق ع
وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه
فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى
والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نم انه
لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى
بما يحتمل التاويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قيل
ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول
مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلا يلزم سد باب العمل هذا كلام وهو ضعيف اما اولا
فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسئلة علمية بخبر الواحد ليس بجيد اذ لا مانع
من اثبات مسئلة بالخبر المعتبر من الاحاد نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت
صحته فلا ينهض حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان محتملا
الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة ع
اقرب واظهر وذلك كاف في الترجيح وكلام
الشيخ عندي هو الحق

تمت الكتاب بعون الملك الوهاب في ١٢ شهر ذي الحجة الحرام في سنة ١١٣٤ على يد
اضعف العباد اقل الطلاب ابن علي رضا الشهابكي ابو الحسن غفر الله له ولوالديه

مجلس شورای ملی
تاسیس ١٣٠٢
کتابخانه